

ASPECTE ALE ISTORIEI BISERICII

VOLUMUL AL PATRULEA
din *COLECȚIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKI
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

COMPANIA PUBLICISTICĂ NORDLAND
BELMONT, MASSACHUSETTS 02178

DESPRE COLECȚIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecție de lucrări*. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenție unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuiri, sugestii pentru revizuiri, o bibliografie adusă la zi și câteva materiale pentru noua structură a cărții despre Părinții Bizantini. A fost acordat un timp substanțial extinderii implementării sugestiilor și instrucțiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conține un index la toate Colecția Cărilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie și amestecurile survenite. A publica această *Colecție a cărților* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană și franceză.

Biblioteca Congresului: Numărul Cardului de Catalogare 74-22862

ISBN 0-913124-10-9

© Copyright 1975 de Compania publicistică Nordland

Toate drepturile rezervate

Tipărit în Statele Unite ale Americii

ISTORIA BIMILENARĂ A BISERICII

Odată cu apariția umanității sau mai precis cu crearea protopărinților noștri se poate spune că s-a inaugurat și prima biserică: familia. Sensul sacru al Bisericii este definit de orice înseamnă comunitate religioasă. În sensul adunării, multiplicitatea înseamnă în termeni religioși biserică. Istoria Bisericii coincide și ea atât în Vechiul cât și în Noul Testament cu istoria umanității în sens duhovnicesc. Toată creația este chemată de a fi o Biserică și acest lucru este cel mai bine reprezentat în arhitectura bisericilor ortodoxe. Arhitectura bisericii nu reprezintă o idee abstractă ci mai cu seamă aduce aminte de sofiarizarea materiei, de înduhovnicirea ei. Materia în sine nu mai are un mod grosier de ființare. Se spune că în cazul Bisericilor ortodoxe arhitectura converge înțelepciune. În acest sens devine extrem de important dacă mesajul Bisericii primare a fost păstrat intact și în ce măsură au mai fost adăugate și supraadăugate mesaje auxiliare și subsidare primului mesaj creștin. Aceasta este o problemă destul de spinoasă cercetătorului critic al istoriei creștine. În acest sens este interesant primul articol al prezentului volum care își propune să dezbată la nivel cărturăresc problema etosului patristic din Biserica ortodoxă actuală, mai precis mesajul părinților Bisericii ortodoxe. Astfel Biserica nu este numai apostolică ci este și patristică. În sensul ecclesiologic Biserica este temelia adevărului.

Părinții nu au teologhisit în maniera aristotelică ci în duhul apostolilor. Prezentul volum este un compendiu de diferite studii ale aceluiași autor scrise la diferite date pe aceeași temă. Tematica diferă în gen dar este omogenă în aspectul clasic al dezbaterii subiectelor de interes teologic. Vechiul Testament este și el o bază a revelației care nu a fost trecută cu vederea de părinții Bisericii Ortodoxe. Biserica Ortodoxă este noul Israel sau mai bine spus noul popor ales al lui Dumnezeu. Toate profețiile Vechiului Testament au fost împlinite în Noul Testament. Vechiul Testament nu numai că a fost împlinit dar a fost și înnoit. O anumită trăsătură a lui provine și din metoda de interpretare. În general este recunoscută ca și metodă de interpretare utilizată de Biserica Ortodoxă, metoda alegorică prin care un sens al scripturii este înțeles în sens duhovnicesc. Scriptura are de oferit umanității un mesaj universal. El se adresează tuturor generațiilor.

Un alt studiu important este cel referitor la conceptul de creație în teologia lui Sfântului Atanasie cel Mare. Atanasie este cel care pune în contradicție creștinismul cu păgânismul. Gândirea greacă veche concepea un univers imutabil și peren în care pantismul era sursa cauzei sale. Concepția biblică este radical diferită. Dumnezeu este autorul cosmosului și nu un principiu impersonal adus în existență să creeze. Atanasie prezintă aici superioritatea concepției creștine față de restul conceptelor despre creație ale epocii patristice. Tot pe această linie se mai înscrie și articolul despre eshatologie în epoca patristică.

Un alt studiu al acestui compediu se referă la Sfântul Ioan Hristosom ca și la un profet al milosteniei în care sunt evocate caracteristicile predicii și vieții sfântului Ioan Hrisostom. Tot în domeniul patristic mai trebuie menționate studiile patristice despre controversa antopomorfită din deșertul egiptean și caracterizarea vieții și a învățăturii afei Afu din Pamdje.

Mai sunt evocate în acest volum și anumite aspecte de ordin istoric al misiunilor rusești și ale lucrării de misionarizare a Bisericii ruse.

Prezentul volum se încheie cu o istorie a ecumenismului ortodox din secolul al nouăsprezecelea.

Radu Teodorescu

IN MEMORIAM

Părintele Profesor Georges Florovski

„Teolog ortodox creștin proeminent, vorbitor ecumenic și autoritate în litere rusești.”

[Toate citatele sunt luate din paginile 5 și 11 din *Harvard Gazette* apărute la 1 octombrie 1982 scrise de George H. Williams, Professor Hollis și Divinity *Emeritus*, Harvard Divinity School și Edward Louis Keenan, Decanul Școlii de Arte și Științe la Universitatea din Harvard „în conformitate cu însemnările” de la întrunirea profesorilor de la Harvard Divinity School pe data de 16 septembrie 1982.]

„Părintele profesor Georges Vasilievich Florovski (1893-1979), teolog proeminent al Ortodoxiei și istoric al gândirii creștine, lider ecumenic și interpret al literaturii rusești a murit în Princeton, New Jersey în al 86-lea an vieții sale pe 11 august 1979.”

Născut în Odessa în 1893, părintele Florovski a beneficiat de o experiență rusească educațională vibrantă care și-a avut punctul maxim de înflorire spre sfârșitul secolului al XIX-lea producând mulți studenți serioși. Tatăl său a fost rectorul unei Academii Teologice și protosul Catedralei cu hramul Schimbării la Față din Odessa. Mama sa, Claudia Popruzenco a fost fiica unui profesor de ebraică și greacă. Prima lucrare academică a părintelui Florovski a fost articolul „Despre reflexul secreției salivare” fiind scrisă sub îndrumarea unui student de-a lui Pavlov. Articolul a fost publicat în engleză în 1917 în ultimul număr al *Buletinului Imperial al Academiei de Științe*.

În 1920 împreună cu părinții și cu fratele Antonii, Părintele Florovski a părăsit Rusia și s-a stabilit mai întâi în Sofia, Bulgaria lăsând în urmă pe fratele său Vasili, un medic care a murit în 1924 și sora sa Klaudia V. Florovski care a devenit ulterior profesor de Istoria Bisericii Universale la Universitatea din Odessa. În 1921 președintele Cehoslovaciei, Thomas Masaryk l-a invitat pe Părintele Florovski și pe fratele său Antonii la Praga. Părintele Florovski a predat filosofia dreptului la universitatea din localitate. Antonii a devenit și el mai târziu profesor la Universitatea din Praga.

În 1922 Georges Florovski s-a căsătorit cu Xenia Ivanovna Simonova și s-au restabilit în Paris unde a devenit membru co-fondator al Institutului Teologic Sfântul Serghei predând ca și profesor de Patrologie (1926-1948). În 1932 a fost hirotonit preot canonic sub jurisdicția patriarhiei de la Constantinopol.

În 1948 a venit în Statele Unite ca profesor de teologie la Seminarul Teologic Sfântul Vladimir Crestwood New York din 1948 până în 1955 și decan din 1955. Din 1954 până în 1965 a fost profesor de Istoria Bisericii Universale la Harvard Divinity School și în paralel (1962-1965) asociat al Departamentului de Studii Slavice (1955-1959) și mai apoi profesor asociat de teologie la Școala Teologică Elenă Holy Cross.

„Deși timpul alocat predării părintelui Florovski la Departamentul de Studii Slavice [din Harvard] a fost sporadic, totuși el a avut o influență majoră pe plan intelectual în formarea unei generații de specialiști americani în istoria culturală rusă. Importanța lui în acest domeniu derivă nu din lecțiile obișnuite ci în special din timpul și gândirea acordată „cercunilor” intime care s-au organizat periodic împrejurul lui în Cambridge printre cei care au citit *Căile teologiei ruse* [atunci o carte apărută numai în rusă], de multă vreme un fel de *carte de subsol* printre studenții serioși de istorie intelectuală rusă. Prin această carte ei au descoperit că părintele predă la Divinity School. În timpul unei perioade de incubare la Harvard, un anumit tip de gândire profund ortodoxă, Patrologia precum și valorile antice și cele de până în secolul al XX-lea au înflorit la departamentul de Istoria Bisericii Răsăritene. În întâlnirile avute în cadrul departamentului de Istoria Bisericii părintele vorbea cu multă claritate. În întâlnirile profesionale este ținut minte ca bifând pe genunchi energetic cataloage de matriculare a cărților pentru o mai mare mănire a Bibliotecii Harvard Andover! În 1964 Părintele Florovski a fost ales directorul Institutului Ecumenic fondat de Papa Paul al IV-lea lângă Ierusalim.” A fost activ în Sinodul Național al Bisericii, părintele Florovski a fost vice-președintele Sinodului Național al Bisericii între 1954-1957.

După ce a părăsit Universitatea din Harvard, de acum profesorul *Emeritus* Florovski a predat din 1965 până în 1972 studii slavice la Universitatea din Princeton. Începe să predea aici din 1964 deținând poziția de lector aflat în

vizită la catedra de patrologie de la Seminarul Teologic din Princeton din 1962 și apoi intermitent după retragerea de la Universitate. Ultima lecție s-a ținut în semestrul de toamnă al anului academic 1978-1979 la „Princeton Theological Seminary.”

„Pe parcursul carierei sale părintelui Florovski i-au fost acordate doctorate onorifice de către St. Andrew's University, Boston University, Notre Dame University, Princeton University, Universitatea din Tesalonic, St. Vladimir's Theological Seminary și Yale University. A fost membru de onoare al Academiei din Atena, membru de onoare al Academiei de Arte și Științe Americane, al Academiei Britanice și membru al Frăției Sfântului Alban și al Frăției Sfântului Serghei de Radonej.”

Părintele Florovski a personificat pe rusul bine educat și bine cultivat al secolului al XX-lea. Mentea sa penetrantă a fost capabilă să cuprindă atât în detaliu cât și în adâncime drama aflată în plin proces de dezvoltare a istoriei creștine atât estice cât și vestice. El a fost un teolog, istoric bisericesc, cărturar patristic, filosof, slavist și un scriitor de literatură comparată. „Părintele Florovski a fost constant în plăcerea sa de a citi romane în engleză, în parte sursa capacității sale extraordinare de a se exprima în limba engleză. Părintele era poliglot. Prefera engleza mai mult ca orice pentru expunerea generală și pentru discursul teologic. Când a venit să slujească Departamentului de Studii Slavice de la Harvard s-a putut sesiza un fel de nemulțumire că nu și-a ținut cursurile în rusă în special seminariile sale despre Dostoievski, Soloviev, Tolstoi și alții. Era ca și cum ei aparțineau unui secol clasic al limbii ruse și unei civilizații pierdute în negura vremilor. La fel cum un profesor de latină l-ar preda pe Cicero sau Horațiu. Nu îndrăznește să lectureze în tonalitățile unei epoci care a dispărut pentru totdeauna.”

Influența părintelui Florovski asupra istoricilor bisericești contemporani și a slaviștilor a fost amplă. Cel mai bun multi-volum contemporan al istoriei creștine aduce un tribut special Părintelui Florovski. Jaroslav Pelikan de la Yale University, în secția bibliografică a primului său volum din *Tradiția Creștină: O Istorie a dezvoltării Doctrinei*, scrie referitor la părintele Florovski referindu-se în special la cele două lucrări referitoare la Părinții Răsăriteni: „Aceste două cărți sunt elementare în interpretarea dogmelor creștine și a celor Treimice” (p. 359 din *Apariția Tradiției Catolice*). George Huntston Williams, Hollis Professor Emeritus la Harvard Divinity School scria: „Fiu pios al unui preot al Bisericii Ortodoxe Ruse, părintele profesor Geroges Florovski – cu o carieră lungă implicată în dialogul ecumenic – este astăzi cel mai articulat, penetrant și destoinic exponent al teologiei și pietății ortodoxe în lumea academică [occidentală]. Este inovativ și creativ în sensul de a fi mereu pregătit să restabilească adevărul mântuitor al Scripturii și Tradiției în idiomul tânjirii noastre contemporane după transcendent.”

Cuprins

1. ASPECTE ALE ISTORIEI ȘI GÂNDIRII PATRISTICE

Teologia Patristică și Etosul Bisericii Ortodoxe
Părinții Bisericii și Vechiul Testament
Conceptul despre Creație al Sfântului Atanasie
Epoca Patristică și Eshatologia: O Introducere
Sfântul Ioan Hrisostom: Profetul Milosteniei
Antropomorfii în Deșertul Egiptean
Teofil al Alexandriei și Ava Afu de Pemdje
Biserica Aghia Sofia

2. ASPECTE ALE ISTORIEI BISERICESȚII RUSE

Misiunile Rusești: O Schiță Istorică
Influențele Occidentale în Teologia Rusă
Căile Teologiei Ruse

3. ECUMENISMUL SECOLULUI AL NOUĂSPRĂZECELEA

Ecumenismul Ortodox în Secolul al Nouăsprezecelea

I

ASPECTE ALE GÂNDIRII ȘI ISTORIEI PATRISTICE

TEOLOGIA PATRISTICĂ ȘI ETOSUL BISERICII ORTODOXE*

În 1872 Wilhelm Gass a publicat *Symbolik der Griechischen Kirche*. Gass a fost un cărturar expert, competent în special în câmpul studiilor bizantine. Monografiile lui, *Gennadius und Pletho* (Breslau, 1844) și *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas* (Greifswald, 1849) au fost contribuții notabile la studiul teologiei bizantine, puțin cunoscută în acele timpuri. *Symbolica* sa a fost o carte penetrantă, bine scrisă și foarte bine documentată. Totuși o problemă de metodă a fost implicată în expoziția ei. La acest punct metodologic Gass a fost puternic provocat de un alt cărturar distins, Ferdinand Kattenbusch.¹

De fapt, Gass și-a bazat expoziția doctrinei grecești în principal și deliberat pe așa-zisele „cărți simbolice” ale Bisericii Orientale, în particular pe *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă (în versiunea greacă revizuită) și pe Decretele Sinodului de la Ierusalim din 1672. Acum, Kattenbusch a contestat adecvarea unui astfel de mod de abordare. În opinia sa, așa numitele „cărți simbolice” ale Bisericii Orientale nu pot fi privite ca și o sursă autentică. Ele nu au fost expresii spontane ale credinței ortodoxe. Ele au fost scrieri polemice ocazionale adresându-se în special problemelor controverselor occidentale, între Roma și Reformă, în care estul creștin nu a fost implicat intrinsec. Secolul al XVII-lea nu a fost, după cum susține Kattenbusch, o epocă creativă în istoria Bisericii estice. Cu scopul de a cuprinde duhul genuin al Bisericii Ortodoxe trebuia după Kattenbusch să mergem înapoi la epoca crucială – *die Gründungsepoche*, când tradiția greacă distinctă a fost formată în cult și în teologie; adică la marile controverse *hristologice* ale Bisericii Antice. Cu scopul de a înțelege Biserica Ortodoxă în inima ei trebuia să te întorci la Părinți, la Sfântul Atanasie, la capadocieni și întrădeavăr la Pseudo-Dionisie mai mult decât la Movilă și Dositei. Mai mult am putea înțelege tradiția ortodoxă numai în viziunea ei centrală. Kattenbusch a accentuat centralismul viziunii hristologice în structura totală a sistemului teologic grecesc: *der Inbegriff aller Themata*. Câțiva ani mai târziu, Kattenbusch a folosit în expoziția sa această metodă comprehensivă sau sintetică în propria expoziție a Ortodoxiei estice.²

Kattenbusch a avut dreptate. Pretinsele „cărți simbolice” ale Bisericii Ortodoxe nu au o autoritate obligatorie indiferent cât au de fost de folosite de teologi partizanți și în vremuri particulare. Autoritatea lor este subordonată și derivată. În orice caz, ele nu au nici o autoritate prin sine, numai în măsura în care sunt în acord cu tradiția continuă a Bisericii. În anumite locuri ele trădează o anumită influență occidentală. Această influență a fost caracteristică anumitor stadii din istoria *teologiei* moderne, dar în nici un caz nu sunt caracteristice Bisericii Ortodoxe. Am putea cita în acest loc o afirmație aptă a regretatului profesor Nicolae Glubokovski. „De fapt Ortodoxia nu are nici un fel de „cărți simbolice” în sensul tehnic al cuvântului. Toate discuțiile despre ele sunt extrem de condiționale și conformabile numai

* Acest articol a apărut original ca și „Etosul Bisericii Ortodoxe” în *The Ecumenical Review*, vol. XII, No. 2 (Geneva, 1960), pp. 183-198. A fost o lucrare prezentată Consultației Credință și Ordine Ortodoxă în Kifissia, Grecia, 16-17 august 1959. Retipărit cu permisiunea autorului.

¹ F. Kattenbusch, „Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke,” în *Theologischen Studien und Kritiken*, Jg. 51, 1878, ss. 94-121 și 179-253. Kattenbusch tratează cu Gass în prima parte a articolului său.

² F. Kattenbusch, *Lehrbuch der Vergleichenden Confessionskunde*. Erster Band: Prolegomena und Erster Teil: *Die orthodoxe Anatholische Kirche* (Freiburg i Br. 1892; numai un volum publicat).

schemelor Confesionale Occidentale, aflate în opoziție cu natura și istoria Ortodoxiei. Acestea se consideră pe ele învățătura adevărată și autentică a lui Hristos în toată primitivitatea și inconvertibilitatea ei, dar apoi – ce fel de doctrină distinsă particulară pot avea cu excepția celei a Evangheliei lui Hristos? Biserica Ortodoxă de până astăzi nu folosește nici un fel de „cărți simbolice,” fiind mulțumită cu documentele tradiționale care au caracterul de a defini credința.”³

Gass nu a fost prea impresionat de argumentele lui Kattenbusch. Replica sa a fost fermă și usturătoare. Nu a existat nici un fel de „Biserică greacă” în vremurile antice: *damals noch gar keine Griechische Kirche gab, d.h., keine Griechische Separatkirche*. În opinia lui Gass, Părinții Bisericii au fost destul de irelevanți pentru înțelegerea Ortodoxiei contemporane. Pentru Gass, Biserica Greacă Modernă nu a fost identică cu Biserica antică: ea a fost larg deviată și depărtată de la temelile primare. Gass a accentuat acest punct în *Symbolica* sa. Kattenbusch a vorbit despre *Griechische Partikularkirche*. În cazul lui era doar o afirmație formală. În opinia sa toate semnele distinctive ale acestei *Partikularkirche* au fost stabilite deja în epoca de la Calcedon și Iustinian. Anumite trăsături distinctive dar nu necesar divizate s-au dezvoltat în Est și în Vest deja în secolele primare ale istoriei creștine și se vorbește particular de tradiții legitime „particulare”: estică și vestică, cartagină și romană, alexandrină și antiohiană. În orice caz, de la ruptura ultimă cu Roma, „Biserica Greacă” a existat ca și *Partikularkirche*, la fel cum a existat și „Biserica Romană.” Gass a mers mult mai departe. În viziunea sa, Biserica Orientală modernă era o „nouă Biserică,” o nouă formație „denominațională,” separată de Biserica antică printr-un lung și complex proces de decădere și deviații. În alte cuvinte ea era doar o „denominație” particulară, între altele și trebuia să fie caracteristică. Pentru această datorie numai „cărțile moderne de simbolică” erau relevante.⁴

Auseinandersetzung între Gass și Kattenbusch a fost mai mult decât un episod în istoria cercetărilor moderne.⁵ Acest dezacord nu a fost pur și simplu metodologic. Din nou Gass era singur în abordarea sa. Este încă tipic erudiției occidentale, atât romană cât și protestantă să caracterizeze Ortodoxia pe bazele documentelor contemporane și moderne, fără o discriminare clară între afirmațiile autentice și scrierile unor autori individuali și fără o perspectivă istorică potrivită. Ar fi destul să menționăm studiile variate a unor autori ca și M. Jugie și Th. Spacil. Este logic din punctul de vedere roman: Biserica Ortodoxă, ca și „schismă,” trebuie să își aibă trăsăturile ei distinctive, schismatice și nu poate fi „identică” cu Biserica catolică veche, chiar și în versiunea ei estică. Întrebarea ultimă este prin urmare teologică. Este Biserica Ortodoxă contemporană *aceiași Biserică* din epoca Părinților după cum s-a pretins și s-a susținut întotdeauna de ortodocși? Este ea o continuare legitimă a Bisericii antice? Sau nu este ea nimic mai mult decât o *Separatkirche*? Dilema are o relevanță decisivă pentru conversiunea ecumenică contemporană, în special între protestanți și ortodocși. Întrădevăr, ortodocșii sunt înclinați să spună că singura trăsătură „specifică” sau „distinctivă” despre poziția lor într-un „creștinism divizat” este că Biserica Ortodoxă este esențial identică cu Biserica tuturor veacurilor și cu „Biserica primară,” *die Urkirche*. În alte cuvinte, ea nu este o Biserică, ci *Biserica*. Este o pretenție formidabilă, cinstită și justă. Există aici mai mult decât o *continuitate istorică* neînfrântă, care întrădevăr este cât se poate de evidentă. Mai presus de orice există o *identitate ontologică și duhovnicească* ultimă, *aceiași credință, același duh, același etos*. Aceasta constituie semnul distinctiv al Ortodoxiei. „Aceasta este Credința apostolică, aceasta este credința Părinților, aceasta este credința Ortodoxă, această credință a stabilit universul.”

II

Urmând Sfinților Părinți... Era ceva obișnuit în Biserica Antică să se introducă afirmații doctrinare prin aceste fraze. Marele Decret de la Calcedon începe tocmai cu aceste cuvinte. Al Șaptelea Sinod Ecumenic și-a introdus deciziile cu privire la Sfintele Icoane într-un fel mult mai explicit și mai elaborat: *urmând învățăturilor inspirate de Sfinții noștri Părinți și tradiției Bisericii Universale* (Denzinger 302). Evident era vorba de mai mult decât un apel la „antichitate.” Întrădevăr, Biserica își accentuează credința ei prin veacuri. Această identitate și permanență din vremurile apostolice este cel mai evident semn și model al dreptei credințe. În celebra frază a Sfântului Vicențiu al Lerinului, *in ipsa item catholica ecclesia*

³ Nicolae N. Golubinski, *Ortodoxia în esența ei*, în „The Constructive Quarterly,” Iunie 1913, p. 296-297.

⁴ W. Gass, „Zur Symbolic der Griechischen Kirche,” în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. III, 1879, ss. 329-257.

⁵ Cf. Erns Benz, *Die Ostkirche im Lichte der Protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (München, 1952), ss. 195-201, 206-217.

magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (Commonitorium c. 2.3). Adevărata tradiție este numai tradiția adevărului, *traditio veritatis*. Această „tradiție adevărată,” în conformitate cu Sfântul Irineu se întemeiază în și este garantată de, acea *charisma veritatis certum* care a fost depozitată încă de la început în Biserică și păstrată în succesiunea neîntreruptă a slujirii apostolice: *qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum acceperunt* (*Adv. haereses* IV. 40. 2). Astfel, „tradiția” în Biserică nu este numai continuitatea memoriei umane sau permanența ritualurilor și a obiceiurilor. În cele din urmă, „tradiția” este continuitatea asistenței dumnezeiești, prezența locuitoare a Duhului Sfânt. Biserica nu este legată de „literă.” Ea este mișcată înainte de „Duhul.” Același Duh, Duhul Adevărului, care „a vorbit prin Profeți,” care a condus Apostolii, care a iluminat Evangheliștii, acesta încă mai locuiește în Biserică și o conduce la o înțelegere mai deplină a adevărului dumnezeiesc, din mărire în mărire.

Urmând *Sfinților Părinți*... aceasta nu este o referință la o tradiție abstractă, la formule și presupoziii. Este mai întâi de orice un apel la o *mărturie sfântă*. Mărturisirea Părinților aparține integral și intrinsec înseși structurii credinței Ortodoxe. Biserica este dedicată exclusiv *cherigmei* apostolilor și *dogmei* Părinților. Ambele aparțin inseparabil. Biserica este „apostolică.” Biserica este „Patristică.” Numai prin faptul că Biserica este „patristică” ea este „apostolică.” Părinții mărturisesc în favoarea apostolicității tradiției. Există două stadii primare în proclamarea credinței creștine. *Credința noastră simplă a trebuit să dobândească compoziție*. A fost o necesitate launtrică, o necesitate internă în această tranziție – de la *cherigmă* la *dogmă*. Întradevăr dogmele Părinților sunt esențial aceleași *kerigme* „simple” care au fost predate de părinți și depozitate de Apostoli odată pentru totdeauna. Acum aceasta este – chiar această *kerigmă* – articulată cum se cuvine și dezvoltată într-un trup organic de mărturii corelaționale. Predica apostolică nu este ținută numai în Biserică: ea trăiește în Biserică, ca și un *depositum juvenescem*, în fraza Sfântului Irineu. În acest sens, învățătura Părinților este o categorie permanentă a credinței creștine, o măsură constantă și ultimă sau criteriul adevăratei credințe. În acest sens, din nou, Părinții sunt chiar mărturisitori ai vechii credințe, *testes antiquitatis*, dar mai presus de orice și primar, mărturisitori ai adevăratei credințe, *testes veritatis*. În conformitate apelul nostru contemporan la Părinți este mai mult decât o referință istorică – la trecut. „Gândirea părinților” este un termen intrinsec de referință în teologia ortodoxă, cu nimic mai puțin decât Sfânta Sciere și niciodată separată de ea. Părinții au fost întotdeauna slujitorii Cuvântului și teologia lor a fost intrinsec exegetică. Astfel după cum bine s-a spus recent, „Biserica Universală a tuturor veacurilor nu este un simplu copil al Bisericii Părinților, ci ea este și rămâne Biserica Părinților.”⁶

Semnul distinctiv primar al teologiei patristice a fost caracterul ei „existențial.” Părinții au teologhisit după cum se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz, „în maniera apostolilor și nu în cea aristotelică,” *ἀλιευτικὸς οὐκ ἀριστοτελικὸς* (*Hom. XXIII. 12*). Învățătura lor era încă un „mesaj,” o *cherigmă*. Teologia lor era încă o „teologie cherigmatică,” chiar și atunci când a fost aranjată logic și integrată de argumente intelectuale. Referința ultimă era la credință, la comprehensiune duhovnicească. Este destul să menționăm în această legătură numele Sfântului Atanasie, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Maxim Mărturisitorul. Teologia lor a fost o mărturie. Dincolo de viața în Hristos teologia nu poartă nici o convingere și dacă este separată de viața credinței, teologia ar putea degenera într-o dialectică goală, o *polylogia* deșartă fără nici o consecință duhovnicească. Teologia patristică a fost înrădăcinată în dedicația decisivă a credinței. Nu a fost o „disciplină” explicativă prin sine, care putea fi prezentă argumentat, *ἀριστοτελικὸς* fără o angajare duhovnicească prealabilă. Această teologie nu putea fi „predicată” sau „proclamată” și nu putea fi învățată într-o manieră pur școlărească; „predicată” de la catedră, proclamată în cuvinte de rugăciune și în ritualuri sacre și manifestată în structura totală a vieții creștine. Teologia de acest fel nu poate fi separată de viața de rugăciune și de practica virtuții. „Punctul central al curăției este începutul teologiei” în fraza Sfântului Ioan Scărarul (*Scala Paradisi*, treapta 30). Pe de altă parte, teologia nu este nimic mai mult decât o „propedeutică” din moment ce țelul și scopul ei ultim este de a purta mărturie tainei Dumnezeuului celui Viu, în faptă și în cuvânt. „Teologia” nu este un țel în sine. Teologia nu este un nimic mai mult decât un „contur intelectual” a adevărului revelat, o mărturie „noetică” a ei. Totuși, „conturul” este indispensabil. Formulele hristologice sunt pline de înțeles numai pentru credincioși, pentru cei care s-au întâlnit cu Dumnezeu cel Viu și L-au primit ca Domn și Mănuitor, pentru cei care locuiesc prin credință în El, în trupul Său, Biserica. În acest sens teologia nu este o disciplină explicativă prin sine. Ea face apel constat la viziunea credinței. „Ceea ce am văzut și am auzit acea vă vestim vouă.” Dincolo de această „veste” formulările teologice nu au nici o

⁶ Louis Bouyer, *Le renouveau des études patristiques*, în „La Vie Intellectuelle” Février 1947.

consecință. Pentru același motiv aceste formule nu trebuie scoase din contextul lor duhovnicesc. Este în întregime greșit să scoatem anumite propoziții, dogmatice sau doctrinare și să le facem abstracte din perspectiva totală în care au înțeles și sunt valide. Este un obicei periculos să mănuiesti „citate” din Părinți și chiar din Scripturi, afară din structura totală a credinței, în care ele sunt cu adevărat vii. „A urma părinților” nu înseamnă pur și simplu a le cita afirmațiile. Acesta înseamnă a le *dobândii gândirea*, *φρόνημα*. Biserica Ortodoxă pretinde că a păstrat această *gândire* [*φρόνημα*] și a teologhisit *ad mentem Patrum*.

În acest moment se ridică o îndoială majoră. Numele de „Părinții Bisericii” se restrânge normal la învățătorii *Bisericii Antice*. Se pretinde la momentul actual că autoritatea lor, dacă este recunoscută de toți, depinde de „antichitatea” lor, de apropierea cronologică comparativă de „Biserica primară,” față de „Epoca” istoriei creștine. Acum, deja Ieronim s-a simțit obligat să fie de acord cu această afirmație: Duhul răsuflă în toate veacurile. Nu a existat nici o decădere în „autoritate” și nici o decădere în cunoașterea duhovnicească, în cursul istoriei Bisericii – bineînțeles, întotdeauna sub controlul mărturiei și al revelației primare. Din nefericire, schema „decăderii” a devenit una din schemele obișnuite ale gândirii istorice. Se presupune, conștient sau subconștient, că Biserica primară a fost mai aproape de izvorul adevărului. În ordinea timpului este evident și adevărat. Dar înseamnă aceasta că Biserica primară a știut și a înțeles taina revelației, „mai bine” și „mai deplin” decât veacurile subsecvente astfel încât nu a fost lăsat veacurilor subsecvente nimic altceva decât „repetiția”? Întrădevăr, ca și o lipsă a eșecului și a lipsei noastre de adevărat, ca și un act de smerit criticism de sine, o mărirea a trecutului ar putea suna sănătoasă. Este periculos să facem din ea punctul de început a teologiei noastre a istoriei Bisericii sau chiar a teologiei Bisericii noastre. Se presupune în termeni generali că „epoca Părinților” s-a încheiat și ar trebui privită numai ca și o „formație antică,” uitată și arhaică. Limita „veacului patristic” este definită variat. Se obișnuiește să fie privit Sfântul Ioan Damaschinul ca și „ultimul Părinte” în est și Sfântul Grigorie cel Mare sau Isidor al Seviliei în vest. Obiceiul a fost pus la îndoială de mai multe ori. De exemplu nu trebuie Sfântul Teodor Studitul numărat între Părinți? În vest, Mallibon a sugerat că Bernard de Clairvaux, *Doctor Mellifluus* a fost ultimul dintre Părinți și în mod sigur cu nimic mai lipsit de egalitate decât ceilalți mai timpurii.”⁷ Pe de altă parte, se poate afirma că „Epoca Părinților” a ajuns la sfârșitul ei mult mai devreme decât Sfântul Ioan Damaschinul. Ar fi destul să ne reamintim de formula celebră a lui *Consensus quinquasecularis* care a restrâns perioada „autoritară” a istoriei Bisericii până la perioada de la Calcedon. Aceasta a fost o formulă protestantă. Formula estică a celor „Șapte Sinoade Ecumenice” nu este cu mult mai bună când tinde după cum o face curent să *restrângă* autoritatea duhovnicească a Bisericii la opt secole, ca și când „Epoca de Aur” a Bisericii a trecut și noi locuim acum probabil într-o „Epocă de Fier,” mult mai jos pe calea autorității și a vigoriei duhovnicești. Psihologic, această atitudine este de înțeles dar ea nu poate fi justificată teologic. Părinții secolelor al Patrulea și al Cincilea sunt mult mai impresionați decât ceilalți de mai târziu și măreția lor unică nu poate fi pusă la îndoială. Totuși, Biserica a rămas vie și după Calcedon. De fapt, o supraccentuare a „primelor cinci secole” distorsionează periculos viziunea teologică și previne dreapta înțelegere a dogmei calcedoniene. Decretele celui de al Șaselea Sinod Ecumenic sunt privite ca un fel de „appendix” la Calcedon și contribuția teologică decisivă a Sfântului Maxim Mărturisitorul este de obicei trecută deplin cu vederea. Un supra-accent pe „secolul al optulea” obscurizează inevitabil moștenirea bizantină. Există o tendință puternică de a trata „bizantinismul” ca și o secvență inferioară sau chiar ca și un epilog decadent al epocii patristice. Probabil suntem pregătiți acum mai mult decât înainte să acceptăm autoritatea Părinților. „Teologii bizantini” nu sunt numărați între Părinți. De fapt, oricum, teologia bizantină a fost mai mult decât o „repetiție” servilă a Patristicii. A fost o continuare organică a sânguințelor patristice. Ar fi destul să-L menționăm pe Sfântul Simeon Noul Teolog, în secolul al unsprezecelea și Sfântul Grigorie Palama în secolul al paisprezecelea. O obligație *restrictivă* a celui de al Șaptelea Sinod Ecumenic contrazice principiul de bază al *Tradiției vii* în Biserică. Întrădevăr, *toate șapte*. Dar *nu numai* al șaptelea.

Secolul al șaptesprezecelea a fost o epocă critică în istoria teologiei estice. Învățătura teologiei a deviat în acele vremuri de la modelul patristic tradițional și a fost influențată de occident. Schemele și obiceiurile teologice au fost împrumutate din Occident mai mult eclectic, din Scolasticismul Roman al vremurilor Post-Tridentine și din variatele teologii ale Reformei. Aceste împrumuturi au afectat greu pretinsa teologie a „cărților simbolice” ale Bisericii Estice

⁷ Mabillon, în Prefață la *Opera* lui Bernard, n. 23, Migne, P.L., CLXXXII, c. 26 citată recent în Enciclica papei Pius XII, *Doctor Mellifluus* (1953); traducere engleză a Enciclicii în Thomas Merton, *Ultimul dintre Părinți*, N.Y., 1954.

care nu pot fi privite ca și o voce autentică a estului creștin. *Stilul teologiei* a fost schimbat. Totuși, aceasta nu a implicat nici o schimbare în doctrină. Întrădevar a fost o *pseudomorfoză* ambiguă și dureroasă a teologiei estice care nu este încă depășită chiar în timpurile noastre. Această *pseudomorfoză* a însemnat de fapt o anumită *rupere în sufletul* estului, ca să împrumut una din frazele favorite a lui Arnold Toynbee. Întrădevar în viața Bisericii tradiția Părinților nu a fost niciodată întreruptă. Întreaga structură a liturghiei estice, într-un sens inclusiv al cuvântului, este încă în întregime patristică. Viața rugăciunii și a meditației încă umează vechiul model. *Filocalia*, celebra enciclopedie a pietății și ascetismului estic, care include scrieri din mai multe secole, de la Sfântul Antonie al Egiptului la isihasții secolului al paisprezecelea a devenit treptat manualul de ghidaj pentru toți cei care sunt domnici *să practice Ortodoxia* în timpurile noastre. Autoritatea compilororului ei, Sfântul Nicodim Aghionitul a fost recent re-accentuată și repusă în drepturi de canonizarea lui formală a Bisericii grecești. În acest sens se poate afirma că „epoca părinților” încă continuă în „Biserica adoratoare.” Nu ar trebui oare să continue și în *școli*, în câmpul cercetării și instrucției teologice? Nu ar trebui noi să redobândim „gândirea Părinților” în gândirea și mărturisirea noastră teologică? „A recupera” nu ca și o atitudine și un obicei arhaic și nu ca și o relicvă venerabilă, ci ca o atitudine existențială, ca și o orientare duhovnicească. De fapt deja trăim în epoca restaurării și a reînnoirii. Totuși, nu este destul să ținem „liturghia bizantină,” pentru a restaura un „stil bizantin” în iconografie și în arhitectura Bisericii, de a practica moduri de rugăciune și disciplină bizantine. Trebuie mers la rădăcinile „evlaviei” tradiționale care a fost întotdeauna nutrită ca și o moștenire sfântă. Trebuie să redobândim gândirea patristică. Altcumva am fi tot în pericolul de a fi fracturați lăuntric – între modelul „tradițional” al „evlaviei” și modelul netradițional al gândirii. Ca și „adoratori,” ortodocșii au stat întotdeauna în „tradiția părinților.” Ei trebuie să stea în aceeași tradiție și ca „teologi.” Integritatea existenței ortodoxe nu poate fi în nici un fel reținută și scutită decât în acest fel.

Ar fi destul să ne referim, în legătură cu aceasta la discuțiile de la Congresul Teologilor Ortodocși ținut în Atena la sfârșitul anului 1936. A fost o adunare reprezentativă: au fost reprezentate opt facultăți de teologie din șase țări diferite. Două probleme majore au fost evidente pe agendă: mai întâi, „influențele externe asupra teologiei ortodoxe de la Căderea Constantinopolului”; în al doilea rând, Autoritatea Părinților. Faptul implementărilor occidentale a fost încunoștințat franc și analizat deplin. Pe de altă parte, autoritatea Părinților a fost reaccentuată și a fost apărută și aprobată „întoarcerea la Părinți.” Întrădevar, trebuie să fie vorba de o *întoarcere creativă*. Un element de criticism de sine trebuia implicat. Aceasta ne aduce la conceptul de *sinteză neopatristică*, ca și datoria și țelul teologiei ortodoxe de astăzi. *Moștenirea părinților* este o provocare pentru generația noastră, în Biserica Ortodoxă și afară din ea. Puterea ei recreativă a fost recunoscută și încunoștințată deplin în decadele recente, în diferitele colțuri ale unui creștinism divizat. Apelul crescând al tradiției patristice este semnul cel mai caracteristic al vremurilor noastre. Pentru ortodocși acest apel este de o importanță și o urgență vitală, fiindcă tradiția totală a Ortodoxiei a fost întotdeauna patristică. Trebuie să reaccentuăm atât problemele cât și răspunsurile Părinților. În acest studiu vitalitatea gândirii patristice și lipsa lui de temporalitate v-a ieșii în evidență. *Inexhaustum est penu Patrum* după cum bine a spus Louis Thomassin, un orator francez al secolului al Șaptesprezecelea și unul din cărturarii cei mai distinși a timpului său.⁸

III

Sinteza trebuie să înceapă cu viziunea centrală a credinței creștine: Iisus Hristos, ca și Dumnezeu și Răscumpărător, Smerit și Mărit, Victimă și Cuceritor pe cruce.

„Creștinii pricep prima persoană a lui Hristos Domnul, Fiul lui Dumnezeu întrupat și în spatele vălului Cărnii Sale văd pe Dumnezeuul Treimic.” Această frază a episcopului Teofan, marele maestru duhovnicesc al vieții în Rusia din secolul trecut poate servi cum se cuvine ca și un epigraf la noua secție a studiului nostru.

Întrădevar, duhovnicia ortodoxă este esențial și primar hristocentrică și hristologică. Accentul hristocentric este evident în toată structura vieții devoționale ortodoxe: sacramentală, corporată și privată. Modelul hristologic al botezului, euharistiei, pocăinței și al cununiei sunt evidente. Toate tainele sunt tainele vieții credinciosului *in Christo*. Deși rugăciunea euharistică, *anafora* este adresată și oferită Tatălui și are, în special în ritualul Sfântului Vasile, o

⁸ L. Thomassin, *Dogmata theologica*, vol. I, Praefatio, p. XX.

evidentă structură Trinitară, punctul central al tainei este prezența lui Hristos, inclusiv prezența Sa de slujire (căci Tu însuși Te-ai oferit și ești oferit) și în întâlnirea personală a credincioșilor cu Dumnezeu cel viu, ca și participanți la „Cina Sa cea de Taină.” Realitatea deplină a acestei întâlniri este accentuată deplin de pregătirea pentru împărtășire și în rugăciunile de mulțumire de după Împărtășire. Pregătirea este pentru întâlnirea omului în taină cu Hristos, personal și intim. Întrădevăr ne întâlnim cu Hristos numai în frățietatea Bisericii. Totuși, accentul personal în aceste rugăciuni este dominat și evident. Întâlnirea personală a credincioșilor cu Hristos este înseși inima vieții devoționale ortodoxe. Ar fi destul să amintim aici *Rugăciunea lui Iisus* – este un intercurș intim a păcătoșilor care se pocăiesc cu Mântuitorul. Imnul Acatist către „Dulcele Iisus” trebuie menționat. Pe de altă parte, tot ritualul euharistic este o imagine comprehensivă a *iconomiei* răscumpărătoare a lui Hristos după cum a fost accentuat persistent în comentariile liturgice bizantine, până la magnifica *Explicare a Sfintei Liturghii* de Nicolae Cabasila. În celălalt tratat al său, Cabasila a interpretat toată viața devoțională din punctul de vedere hristologic. A fost un epitom al duhovniciei bizantine.⁹

Taina lui Hristos este centrul credinței ortodoxe la fel cum este și punctul de început, țelul și scopul ei. Taina ființei lui Dumnezeu, Sfânta Treime a fost descoperită și discernută de El care este „Unul din Sfânta Treime.” Această taină poate fi înțeleasă numai prin Hristos, în meditație la persoana Sa. Numai cei care îl „cunosc” pe El pot „cunoaște” pe Tatăl, prin Fiul întrupat. Acesta a fost modul tradițional atât al devoțiunii cât și al teologiei patristice. *Lex credendi* și *lex odandi* sunt legate reciproc. Modelul primar este același în ambele. Țelul vieții omului este „vederea lui Dumnezeu,” în adorarea Dumnezeului Treimic. Acest țel poate fi împlinit numai prin Hristos și în El care este „Dumnezeu” și „om” desăvârșit ca să folosim frazeologia de la Calcedon. Principala temă a teologiei patristice a fost întotdeauna Taina persoanei lui Hristos. Teologia atanasiană la fel ca și teologia capadociană a fost primar hristologică. Acest interes hristologic a pătruns în toată gândirea teologică a Bisericii Antice. Ea este încă și astăzi principiul conducător al teologiei ortodoxe. Nu există nimic specific „estic” în aceasta. Este pur și simplu *etosul obișnuit* al Bisericii Antice. Probabil că a fost mult mai bine păstrat în teologia estică. Putem dezvolta tot corpul crezului ortodox din dogma de la Calcedon.

În teologia patristică taina lui Hristos a fost întotdeauna prezentată și interpretată *în perspectiva Mântuirii*. Nu a fost doar o problemă speculativă. A fost mai mult o problemă existențială. Hristos a venit să rezolve problema destinului omului. Perspectiva soteriologică este evidentă în gândirea Sfântului Irineu, Sfântului Atanasie, capadocieni, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Maxim, Sfântul Simeon Noul Teolog și până la Sfântul Grigorie Palama. Totuși, „soteriologia” culminează în conceptul de „nouă creație.” A fost atât tema paulină cât și cea iohaniană. Întreaga dimensiune a hristologiei este deslușită în doctrina *Hristosului întreg* – *totus Christus, caput et corpus*, după cum îi plăcea lui Hristos să spună. Doctrina Bisericii nu este un apendix la hristologie și nu numai o extrapolare a „principiului hristologic” după cum s-a asumat. Este mai mult decât o „analogie.” Ecclesiologia în viziunea ortodoxă este o parte integrală a hristologiei. În Părinții greci nu există o „ecclesiologie” elaborată. Există numai aluzii împrăștiate și remarci ocazionale. Motivul ultim pentru aceasta a fost integrarea totală a Bisericii în taina lui Hristos. „Trupul lui Hristos” nu este un „apendix.” Întrădevăr, scopul ultim al Întrupării a fost că Întrupatul trebuia să aibă un „trup,” care este Biserica, Noua Umanitate răscumpărată și renăscută în Cap. Acest accent a fost în special puternic în Sfântul Ioan Hrisostom, în predica sa populară adresată tuturor și fiecănuia. În această interpretare hristologiei îi este dată semnificația ei hristologică deplină și este legată de destinul ultim al omului. Hristos nu este niciodată singur. El este Capul trupului Său. În teologia ortodoxă și în viața devoțională, Hristos nu este separat niciodată de Maica Sa, *Theotokos* și prietenii lui sfinți. Răscumpărătorul și răscumpărații aparțin împreună neșeparat. În fraza îndrăznească a Sfântului Ioan Hrisostom inspirată din Efeseni 1; 23, Hristos v-a fi *complet* numai când Trupul Său v-a fi *complet*.

Se presupune îndeobște că în contra distincția dintre vest, teologia estică este interesată în special cu Întruparea și Învierea și că „teologia crucii,” *theologia crucis* a fost subdezvoltată în est. Teologia ortodoxă este o „teologie a mării,” *theologia gloriae* dar numai fiindcă este mai întâi de orice o „teologie a crucii.” Crucea este semnul mării. Crucea nu este

⁹ Tratatul lui Cabasila sunt tipărite în Migne, P.G., t. CL, Cf. M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas* (Paris, 1958); despre Rugăciunea lui Iisus a se vedea *La Prière de Jésus*, par un moine de l'Église d'Orient (Éditions de Chevertogne, 1951) și Behr-Sigel, „La Prière à Jésus, ou le Mystère de la spiritualité monastique orthodoxe,” în *Dieu Vivant*, No. 8 (1947), pp. 69-94.

privită ca și un punct central al smeririi lui Hristos, ci ca și o deslușire a puterii și măririi dumnezeiești. „Acum este Fiul Omului mărit și Dumnezeu este mărit în El.” Sau în cuvintele unui imn de Duminică „și prin cruce bucurie a venit la toată lumea.” Pe de-a întregul, întregul *iconomie* răscumpărării este sumanizat într-o singură viziune comprehensivă: *victoria Vieții*. Această *oikonomia* este legată de condiția primară a omului căzut, de situația lui existențială, culminând în „mortalitatea” sa actualizată. Ultimul dușman fiind identificat ca și „moartea.” Acesta a fost „dușmanul ultim” care a fost învins și abrogat pe lemnul Crucii, *in ara crucis*. Domnul vieții a intrat în abisul întunecat al morții și „moartea” a fost distrusă de strălucirile măririi Sale. Acesta este principalul motiv al slujbei Zilei Paștilor în Biserica Ortodoxă: „cu moartea pe moarte călcând.” Inseși fraza este semnificativă: moartea lui Hristos este în sine o victorie, moartea lui Hristos abolește mortalitatea omului. După Părinți, Învierea lui Hristos nu a fost o continuare măreață a catastrofei triste a crucificării, prin care „umilirea” a fost, prin intervenție dumnezeiască, transmutată și transvaluată în „victorie.” Hristos a fost victorios tocmai pe Cruce. *Inseși moartea pe cruce a fost o manifestare a vieții*. Vinerea cea Mare în Biserica Orientală nu este o zi a plângerii. Întrădevăr este o zi a unei tăceri reverențe și biserica se abține de a săvârși euharistia în acea zi. Hristos se odihnește în mormânt. Acesta Sabat binecuvântat, cere *Sabbati magni*, în fraza Sfântului Ambrozie. Sau în cuvintele unui imn oriental, „acesta este binecuvântatul Sabat, aceasta este ziua odihnei, în care Unul Născut Fiul al lui Dumnezeu se odihnește de toate faptele Sale.” Crucea este privită ca și un act al lui Dumnezeu. Actul Creației a fost împlinit pe Cruce. După Părinți, moartea pe cruce a fost efectivă nu ca și moartea celui nevinovat, nu ca și un semn de predare și îndurare, nu ca și arătare a ascultării umane, ci mai întâi de orice caz și *moartea Cuvântului Întrupat*, ca și o deslușire a Domniei lui Hristos. Sfântul Ioan Hrisosotom se exprimă admirabil: „îl numesc rege, *fiindcă îl văd crucificat* căci se cuvine pentru un rege să moară pentru subiecții Lui” (*In cruce et latronem*, hom. I). Sau în îndrăzneța frază a Sfântului Grigorie de Nazianz, „aveam nevoie de un Dumnezeu întrupat, avem nevoie de Dumnezeu condamnat la moartea ca noi să putem trăi” (*Hom.* 45. 28). Două pericole trebuie evitate cu grijă în interpretarea tainei crucii: *dochet* și *chenotic*. În ambele cazuri balanța paradoxală a definiției calcedoniene este frântă și distorsionată. Moartea lui Hristos a fost o *moarte adevărată*. Întrupatul a slăbit și a suferit la Gheșimani și pe Calvar: „prin rănilor Lui ne-am vindecat.” Această realitate deplină a suferinței trebuie încunoștințată și accentuată la timp, pentru ca astfel crucea să nu se dizolve în ficțiune: *ut non evacuetur crux Christi*. Totuși a fost Domnul creației cel care a murit, Fiul Dumnezeului întrupat, „Unul din Sfânta Treime.” Unirea ipostatică nu a fost ruptă și nici chiar redusă de moartea lui Hristos. Se poate spune că Dumnezeu a murit pe cruce, dar în propria Sa umanitate. „Cel care locuiește într-o cele înalte este numărat printre morți și și-a găsit sălășluire într-un mic mormânt” (Slujba Sâmbetei celei Mari, Canon, Cântarea IX). Moartea lui Hristos este o moarte umană, totuși este o moarte în ipostasul Cuvântului, Cuvântul Întrupat. Prin urmare este o moarte a învierii, o deslușire a vieții. Numai așa putem înțelege viața sacramentală a Bisericii începând cu botezul: ne ridicăm cu Hristos din fântâna botezului tocmai fiindcă această fântână reprezintă mormântul lui Hristos, „mormântul Său putător de viață” după cum se obișnuiește să fie descris de ortodocși. Taina Crucii poate fi înțeleasă numai în contextul total al viziunii hristologice. Taina Mântuirii poate fi înțeleasă adecvat numai în contextul unei concepții acurate a Persoanei lui Hristos: *O persoană în două naturi*. O singură persoană și prin urmare trebuie să urmărim strict modelul Crezului: este Fiul lui Dumnezeu care a venit, S-a făcut om, a suferit și a murit și a înviat din nou. A fost numai o persoană Dumnezeiască care a acționat în istoria mântuirii – totuși întrupată. Numai prin această viziune calcedoniană putem înțelege credința și devoția Bisericii Ortodoxe Orientale.

IV

În concluzie haideți să ne întoarcem la scopul nostru imediat al studiului nostru. Ne întâlnim acum într-un așezământ ecumenic. Care este terenul nostru comun de întâlnire? Milostenia creștină? Sau convingerea noastră adâncă că întrucâtva toți creștinii aparțin împreună și nădejdea că în cele din urmă „creștinii divizați” pot fi reușiți? Sau presupunem că o anumită „unitate” este deja dată sau mai bine nu a fost pierdută? Apoi ce fel de „unitate”? În orice caz, ne întâlnim aici *ca și divizați*, conștienți de diviziune și de separația mutuală. Totuși, „întâlnirea” constituie deja un fel de „unitate.”

S-a sugerat recent că diviziunea principală în lumea creștină nu a fost atât de mult între „catolici” și „protestanți” ci între Est și Vest. „Această opoziție nu are o natură dogmatică: nici vestul nici estul nu pot fi sumanizate

într-un set de dogme aplicate lor ca și întreg... Diferența între est și vest stă în natura și metoda gândirii lor teologice, în solul din care se ridică dezvoltările lor dogmatice, liturgice și canonice, în stilul vieții lor religioase.”¹⁰ Există un element al adevărului în această afirmație descriptivă. Nu trebuie să uităm că aceste „blocuri” diferite de introspecție și convingere au crescut dintr-un teren comun și au fost de fapt produsele unei gândiri în dezintegrare. În conformitate, problema reconcilierii creștine nu este cea a corelației unor tradiții paralele, ci tocmai cea a reintegrării unei tradiții distorsionate. Cele două tradiții ar putea părea chiar ireconciliabile, când sunt comparate și confruntate cum sunt ele în prezent. Totuși, diferențele lor sunt în mare măsură pur și simplu rezultatul dezintegrării. Ele sunt distincții înăpărate în contradicție. Estul și vestul se pot întâlni și se pot găsi numai dacă își amintesc frățietatea originală a trecutului comun. Primul pas care trebuie făcut este să realizăm că, în ciuda tuturor particularităților, Estul și Vestul aparțin organic împreună în Unitatea Creștinismului.

Acum, Arnold Toynbee, în *Studiul istoriei* a afirmat că „Europa Occidentală” sau după cum se exprima el „Societatea Creștină Occidentală” a fost un câmp de studiu „inteligibil” și explicativ prin sine. Doar că era „conținut în sine.” Evident, mai existau alte câteva câmpuri de studiu, anumite alte „societăți” dar toate erau „explicative prin sine” și „conținute în sine.” Una dintre ele a fost estul creștin – Societatea Creștină Estică, după cum a catalogat-o Toynbee. Întradevăr, toate aceste „societăți,” de fapt co-existau în același spațiu istoric. Totuși ele sunt explicative prin sine. Această afirmație a lui Toynbee este relevantă datoriei noastre. Aparținem noi realmente a două lumi „explicative prin sine” după cum sugerează el? Sunt aceste lumi „explicative prin sine”? Creștinismul este grav divizat. Dar sunt părțile divizate „explicative prin sine”? În aceasta constă principala problemă.

Principalul defect al concepției lui Toynbee este pur și simplu că el ignoră tragedia frângerii creștine. În fapt estul și vestul nu sunt unități independente și prin urmare nu sunt „inteligibile în sine.” Ele sunt fragmentele unei lumi, a unui creștinătăți care în planul lui Dumnezeu se cuvenea să nu fie frânate. Tragedia diviziunii este problema crucială majoră a istoriei creștine. O încercare de a vedea istoria creștinismului ca și un întreg comprehensiv este deja, într-un anumit sens, un pas înainte în spre restaurarea unității rupte. A fost o împlinire ecumenică importantă când „creștinismul divizat” a realizat că ei nu aparțineau împreună și prin urmare trebuiau să „stea împreună.” Următorul pas este să realizeze că creștinii au o „istorie comună,” că ei au avut o istorie comună, o descendență comună. Aceasta este ceea ce m-am aventurat să descriu ca și „ecumenism în timp.” În împlinirea acestei datorii Biserica Ortodoxă are o funcție specială. Ea este o întrupare vie a unei tradiții neîntrerupte, în gândire și devoție. Ea stă pentru o anumită tradiție „particulară,” pentru Tradiția veacurilor, pentru Tradiția Bisericii nedivizate.

„De aceea, orice cărturar cu învățătură despre împărăția cerurilor este asemenea unui om gospodar care scoate din vistieria sa noi și vechi” (Matei 13: 52).

PĂRINȚII BISERICII ȘI VECHIUL TESTAMENT*

Celebra frază a lui Augustin poate fi luată ca și o atitudine tipică a întregului patristic față de Vechiul Legământ. *Novum Testamentum in Vetere latet. Vetus Testamentum in Novo Patet.* Noul Testament este o împlinire sau o realizare a celui Vechi. Hristos Iisus este Mesia cel profețit de profeți. În El sunt împlinite toate promisiunile și așteptările. Legea și Evanghelia aparțin una alteia. Nimeni nu poate pretinde că este un urmaș al lui Moise decât numai dacă crede că Iisus este Domnul. Oricine care nu recunoaște pe Iisus ca și Mesia, Unul Domnului trădează prin urmare Vechiul Legământ. Numai Biserica lui Hristos ține acum adevăratele chei ale Scripturii, adevărata cheie a profețiilor Vechiului.

¹⁰ L. A. Zander, *Problemele ecumenismului* – lucrare pentru Departamentul de Studii al WCC încă nepublicată, dar distribuită într-o formă mimeografică.

¹¹ „Vechiul Testament și Părinții Bisericii” a apărut original în *Lumea studenților*, XXXII No. 4 (1939), 281-288. Retipărit cu permisiune.

Toate aceste profeții sunt împlinite în Hristos. Sfântul Iustin respinge sugestia că Vechiul Testament este o legătură care ține împreună Biserica și Sinagoga. Pentru el este adevărat chiar opusul. Toate pretențiile iudaice sunt respinse formal. Vechiul Testament nu mai aparține evreilor. Aparține numai Bisericii. Biserica lui Hristos este singurul Israel adevărat al lui Dumnezeu. Vechiul Israel a fost o Biserică nedevelopată. Cuvântul „Scripturi” în folosința creștină primară a însemnat mai întâi de orice Vechiul Testament și în acest sens evident acest cuvânt este folosit în Crez: „după Scripturi” adică după profețiile și promisiunile Vechiului Legământ.

Unitatea Bibliei

Vechiul Testament este citat copios de toți scriitorii primari. Chiar și păgânilor mesajul mântuirii a fost prezentat în contextul Vechiului Legământ. Acesta a fost un argument din antichitate. Vechiul Legământ nu a fost distrus de Hristos ci reînnoit și împlinit. În acest sens, creștinismul nu a fost o nouă religie ci cea mai veche religie. Noile „Scripturi” creștine au fost pur și simplu încorporate în Biblia ebraică moștenită, ca și împlinirea ei organică. Numai întregul Bibliei, ambele Testamente au fost privite ca și o înregistrare adecvată a Revelației creștine. Nu a existat nici o pauză între cele două Testamente, ci o unitate a economiei dumnezeiești. Prima datorie a teologiei creștine a fost de a arăta și explica în felul în care Vechiului Legământ a fost pregătirea și anticipația a acestei Revelații finale a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Mesajul creștin nu a fost o simplă proclamație a anumitor doctrine, ci mai întâi o înregistrare a faptelor și isprăvilor mărețe a lui Dumnezeu în veacuri. Este o istorie a conducerii dumnezeiești culminând în persona lui Iisus Hristos pe care Dumnezeu L-a trimis ca să răscumpere pe poporul Său. Dumnezeu a ales Israelul pentru moștenire, ca să îi fie popor, să fie păstrător al adevărului Său și numai acestui popor i-a fost încredințat cuvântul lui Dumnezeu. Acum Biserica primește această moștenire sfântă.

Vechiul Testament ca și înainte a fost privit ca și o profeție creștină, ca și o „pregătire evanghelică.” Foarte de vreme anumite selecții deosebite ale Vechiului Testament au fost compilate pentru folosirea misionarilor creștini. *Testimonia* Sfântului Ciprian este una din cele mai bune specimene de acest fel. Sfântul Iustin în *Dialogul cu Trifon* a făcut o încercare de a dovedi adevărul creștinismului numai din Vechiul Testament. Încercarea marcionită de a rupe Noul Testament de rădăcinile Vechiului Testament a fost condamnată și i s-a rezistat viguros de marea Biserică. Unitatea ambelor Testamente a fost accentuată puternic și agrementul lăuntric al ambelor a fost accentuat. A existat prea mult pericol de a citi prea multă doctrină creștină în scrierile Vechiului Testament. O perspectivă istorică a fost uneori obscurizată periculos. Dar a existat mult adevăr în toate aceste sârguințe exegetice. A fost un sentiment puternic al conducerii dumnezeiești prin veacuri.

Vechiul Testament ca și Alegorie

Istoria interpretării Vechiului Testament în Biserica primară este unul dintre cele mai emoționante dar stânjenitoare capite din istoria doctrinei creștine. Cu Vechiul Testament grec, Biserica a moștenit o anumită tradiție exegetică. Filon, un iudeu elinizat din Alexandria, a fost cel mai bun exponent al acestei sârguințe precreștine de a păstra Vechiul Testament lumii păgâne. El a adoptat pentru îndeletnicirea sa o metodă particulară, cea a alegoriei. Filon nu a avut nici un fel de înțelegere a istoriei. Motivele mesianice au fost trecute deplin cu vederea sau ignorate în filosofia Bibliei. Pentru el Biblia era doar un sistem al filosofiei dumnezeiești, nu atât de mult o istorie sacră. Evenimentele istorice prin ele însele nu aveau nici un interes și nici o importanță pentru el. Biblia era pentru el doar o singură carte, în care s-a eșuat să disceamă orice proges sau perspectivă istorică. A fost tratată mai mult ca o serie de parabole mărețe și povești didactice intenționate pentru a converge și a ilustra anumite idei filosofice și etice.

O astfel de extremă a metodei alegorice nu a fost niciodată acceptată de Biserică. Orișicum trebuie să recunoaștem o puternică influență a lui Filon asupra tuturor eseelor exegetice a primelor secole. Sfântul Iustin l-a folosit mult pe Filon. Pseudo-Barnaba (începutul secolului al doilea) a mers odată atât de departe încât a negat deplin caracterul istoric al Vechiului Testament. Tradițiile filonice au fost preluate de școala creștină din Alexandria. Chiar și mai târziu Sfântul Ambrozio a urmat în de aproape pe Filon în comentariile lui și poate fi descris pe bună dreptate ca și *Philo latinus*. Această exegeză alegorică a fost ambiguă și greșită.

A trebuit mult timp până ce balanța a fost stabilită sau restaurată. Nu trebuie să trecem cu vederea contribuția pozitivă a acestei metode. Cel mai bun exponent al acestei exegeze alegorice a fost Origen și influența lui a fost enormă. Am putea fi șocați de îndrăzneala și autoritatea sa exegetică. El obișnuia să se citească prea mult pe sine în textul sacru. Ar fi o greșeală gravă să-l descriem ca și filosof. El a fost mai întâi de orice un cărturar biblic, în mod sigur în stilul veacului său. El și-a petrecut nopți și zile citind Biblia. Scopul său principal a fost să-și bazeze doctrina și teologia sa pe teren biblic. El a fost responsabil în mare măsură de puterea duhului biblic în toată teologia patristică. El a făcut mai mult decât un credincios de rând; el a făcut Biblia accesibilă. El a introdus permanent Vechiul Testament în predica sa. El l-a ajutat pe creștinul de rând să citească și să folosească Vechiul Testament pentru edificarea lui. El a accentuat întotdeauna unitatea Bibliei, aducând ambele Testamente într-o relație mai strânsă. El a făcut o nouă încercare de a construi întreaga doctrină despre Dumnezeu pe baze biblice.

Limitările lui Origen sunt evidente. Contribuția sa pozitivă a fost mult mai largă. Contribuția sa pozitivă a fost mult mai largă. El a fost cel care i-a învățat pe teologii creștini să meargă înapoi la inspirația textului sacru al Scripturilor. Linia sa a fost urmată mai de toți Părinții. Dar s-a confruntat cu o opoziție puternică. Nu este destul loc să analizăm mai îndelung controversa între cele două școli exegetice din Biserica primară. Principalele trăsături sunt știute de toată lumea. Școala antiohiană stătea pentru „istorie,” alexandrinii mai mult pentru „contemplație.” Cu siguranță că ambele elemente au fost aduse împreună într-o sinteză balansată.

Istorie sau predică

Principala prezumție alexandrină este aceasta că, fiind inspirate dumnezeiește, Scripturile trebuie să poarte în ele un mesaj *universal*, pentru toate națiunile și timpurile. Scopul lor era să arate acest mesaj, să descopere și să predice toate aceste bogății de înțelepciune dumnezeiască care au fost înmagazinate providențial în Biblie. Dincolo de litera Sfintei Scrieri există alte lecții care trebuie să fie învățate numai de cei avansați. În spatele revelațiilor multiple a lui Dumnezeu putem discerne Revelația, să înțelegem înseși cuvântul lui Dumnezeu în toată splendoarea sa veșnică.

S-a afirmat că chiar și atunci când Dumnezeu vorbea în anumite condiții speciale exista întotdeauna ceva în Cuvântul Său care trecea de orice limită istorică. Trebuie distins cu grijă între o profetie directă și una care se poate descrie ca și aplicație. Multe din povestirile Vechiului Testament pot fi foarte instructive pentru un credincios chiar și atunci când nici un fel de „prefigurație” deliberată a adevărului creștin nu a fost intenționată de scriitorii sfinți. Principala presupunție a fost că Dumnezeu a voit ca Sfânta scriere să fie ghidul veșnic pentru toată umanitatea. Prin urmare a fost autorizată o aplicație sau o reinterpretare a Vechiului Testament.

Exegeza antiohiană a avut un interes special pentru înțelesul direct al vechilor profeții și povești. Principalul exponent al acestei exegeze „istorice” a fost Teodor de Mopsuestia cunoscut mai simplu ca și „Interpretatorul.” Deși autoritatea sa a fost grav compromisă de condamnarea sa pentru doctrine greșite, influența sa asupra exegezei creștine a Vechiului Testament a fost destul de considerabilă. Această „exegeză” istorică a fost adesea în pericolul de a-i lipsi înțelesul universal al Revelației dumnezeiești de supraaccentul pe aspectele locale și naționale ale Vechiului Testament. Mai mult, a pierde perspectiva sacră, a trata istoria Vechiului Testament ca și când ar fi istoria unui singur popor între națiunile pământului și ca și o istorie a singurului adevărat Legământ al lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Hrisostom a combinat cele mai bune elemente ale ambelor școli în sârguințele lui exegetice. El a fost un cărturar antiohian, dar a fost în multe aspecte un urmaș al lui Origen. Alegoriile pot fi greșite. Nu trebuie trecut cu vederea înțelesul „tipic” al evenimentelor. Instituțiile și personalitățile Vechiului Testament au fost „tipuri” sau „prefigurări” ale lucrurilor ce vor veni. Istoria a fost profetică. Evenimentele însele profetizau, ele au punctat și încă punctează la ceva diferit, dincolo de sine. Părinții primari pot fi cu greu descriși ca și „fundamentațiști.” Ei umblau întotdeauna după adevărul dumnezeiesc, după mesajul dumnezeiesc care este ascuns sub coperta cuvântului. Crezul în inspirație putea descuraja tendința fundamentalistă. Adevărul dumnezeiesc nu poate fi redus la litera Scrierii Sfinte. Unul dintre cele mai bune specimene de exegeză patristică a fost *Hexaemeronul* Sfântului Vasile care a reușit să aducă înaintea adevărul religios al povestirii biblice a creației cu o balanță reală și cu o moderație sănătoasă.

Vechiul Testament și Cultul Creștin

Atitudinea patristică față de Vechiul Testament a fost reflectată în istoria cultului creștin. Rădăcinile iudaice ale liturghiei sunt evidente. Întreg sistemul cultului public creștin a fost legat în de aproape de practica sinagogii. Psalmii au fost moșteniți de la evrei și ei au devenit un model al întregii imnografii a Bisericii primare. Psalmii formează scheletul slujbelor creștine până acum. Ei au fost baza întregii literaturi devoționale în zilele vechi.

Studentul cultului public din Biserica Ortodoxă Orientală ar fi impresionat de mărimea referințelor, aluziilor și a imaginilor din Vechiului Testament în toată slujbele și imnele. Unitatea celor două testamente este accentuată pretutindeni. Motivele Biblice sunt supraabundente. Multe imne sunt numai variații pe modelul cântecelor Vechiului Testament, de la Cântarea lui Moise la trecerea prin Marea Roșie și până la cântecele lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul. La marile praznice sunt numite și desemnate spre a fi citite multe lecții din Vechiul Testament pentru a accentua că desăvârșirea creștină nu a fost decât a ceea ce a fost prefigurat și preumbrit sau chiar profețit de cei din vechime. În special în slujbele Săptămânii mari această pregătire a Vechiului Testament este accentuată particular. Tot cultul se bazează pe această convingere că adevăratul Legământ a fost unul și că a existat un acord desăvârșit între profeți și apostoli. Tot acest sistem a fost stabilit în ultimul veac patristic.

Unul dintre cele mai pătrunzătoare exemple ale acestui biblicism devoțional este mărețul *Canon mare* al Sfântului Andrei Criteanul citit în Postul Mare. Este un îndemn puternic, o chemare la pocăință, compus cu o inspirație poetică reală și bazat pe Biblie. Întreaga serie a păcătoșilor Vechiului Testament, atât pocăiți cât și nepocăiți sunt amintiți. Poți fi pierdut în acest val de nume și exemple continue. Ne este reamintit cu putere că toată povestea Vechiului Testament aparține creștinului. Suntem invitați să medităm din nou și din nou la această minunată poveste a conducerii dumnezeiești și la încăpățânarea și eșecurile umane. Vechiul Testament este ținut ca o mare comoară. Trebuie să menționăm influența pe care a avut-o *Cântarea Cântărilor* asupra dezvoltării misticii creștine. Comentariul lui Origen la această carte a fost în opinia lui Ieronim cea mai bună compoziție a lui, în care s-a depășit pe sine. Comentariul mistic al Sfântului Grigorie de Nyssa la *Cântarea Cântărilor* este o mină bogată de inspirație creștină genuină.

Vechiul Testament ca și Cuvânt al lui Dumnezeu

S-a sugerat de mai multe ori că în Părinții Greci mesajul creștin primar s-a elinizat prea mult. Trebuie să fim destul de precauți cu aceste declarații. În orice caz au fost Părinții cei care au ținut toate aceste comori ale Vechiului Testament și le-au făcut moștenirea indispensabilă a Bisericii, în cult și în teologie. Singurul lucru pe care nu l-au făcut este acesta: ei nu au ținut cont de limitările iudaice. Sfânta Scriere a fost pentru ei o Revelație veșnică și universală. Se adresează întregii umanități fiindcă s-a adresat tuturor națiunilor de însuși Dumnezeu chiar și atunci când Cuvântul Dumnezeiesc a fost adresat de profeți numai Poporului Ales. Înseamnă că se poate măsura adâncimea Revelației Dumnezeiești numai cu măsura unui timp trecut, indiferent cât de sfinte au fost acele vremuri. Nu este destul să fim siguri că evreii antici au înțeles și au interpretat Scripturile într-un anume fel. Interpretarea nu poate fi niciodată finală. O nouă lumină a fost aruncată pe vechile revelații de Cel care a venit doar să îplinească și să plinească Legea și Profetii. Scripturile nu sunt numai documente istorice. Ele sunt cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, mesajul dumnezeiesc față de toate generațiile. Iisus Hristos este Alfa și Omega Scripturilor, punctul culminant și nodul Bibliei. Acesta este mesajul principal al Părinților Bisericii Universale despre Vechiul Legământ.

CONCEPTUL DESPRE CREAȚIE AL SFÂNTULUI ATANASIE*

Ideea creației a fost o inovație creștină pătrunzătoare în filosofie. Problema a fost străină și chiar neinteligibilă gândirii grecești: *de rerum originatione radicali*. Gândirea grecească era concentrată în spre o concepție a unui cosmos veșnic, permanent și imutabil în structura sa esențială și în compoziție. Acest cosmos pur și simplu exista. Existența lui a fost „necesară,” a fost un *datum* prim sau ultim, dincolo de care nici gândirea nici imaginația nu putea pătrunde. Există multă mișcare în lume – „roata originii și a decăderii.” Cosmosul ca întreg era neschimbat și structura sa permanentă a fost repetată și nepuzabil arătată în rotația și reiterarea de sine. Nu era o lume statică, exista în ea un dinamism intens: dar era un dinamism al unei circulații de oprit. Cosmosul era o ființă periodică și totuși „necesară” și „nemuritoare.” „Forma” lumii poate fi expusă schimbărilor, era de fapt un flux constant, dar existența sa era perenă. Pur și simplu nu ne puteam întreba inteligent despre „originea” și „începutul” fabricii cosmice în ordinea existenței.¹¹

În acest moment gândirea grecească a fost provocată radical de Revelația Biblică. Acesta a fost un mesaj greu pentru greci. Întrădevăr este un mesaj încă greu și pentru filosofi.

* Acest articol a apărut original în *Studia Patristica*, vol. VI, ed. F.L. Cross (Berlin: Akademie Verlag, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 81, 1962), 36-57. Retipărit cu permisiunea autorului

¹¹ A se vedea J. Baurdy, *Le Problème de l'Origine et de l'Éternité du Monde dans la Philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris, 1931) și deasemenea Jacques Chevalier, *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs* (Paris, 1915). Cf. articolului meu „Ideea creației în filosofia creștină,” în *Periodicul Bisericii Estice* 8, 1949, număr suplimentar: „natură și har”

Biblia se deschide cu povestea Creației. „La început Dumnezeu a creat cerul și pământul.” Aceasta a devenit o afirmație credală a Bisericii Creștine. Cosmosul nu a mai fost privit ca și o ființă „explicată prin sine.” A fost afirmată viguros dependența sa ultimă și intinsecă de voința lui Dumnezeu. A fost implicată mai mult decât această relație de „dependență” în conceptul biblic: lumea a fost creată *ex nihilo*, nu a existat „veșnic.” În retrospectivă eram obligați să îi descoperim „începutul” – *post nihilum*. Tensiunea între cele două viziuni, elinică și biblică a fost ascuțită și evidentă. Grecii și creștinii locuiau în lumi diferite. În conformitate, categoriile filosofiei grecești erau inadecvate pentru descrierea lumii credinței creștine. Principalul accent al credinței creștine a fost pe contingenta radicală a Cosmosului, pe contingenta ei în ordinea existenței. Întrădeavăr, înseși existența lumii arăta, pentru creștini, către Altul, ca și Domn și Făcător. Creația lumii a fost concepută ca și un act „liber” și suveran al lui Dumnezeu și nu ca și ceva care a fost implicat și inerent „necesar” în propria Ființa a lui Dumnezeu. Astfel, a existat o contingență dublă: pe de o parte Cosmosul – care putea „să nu existe deloc” și pe de cealaltă parte Creatorul – care ar fi putut să nu creeze nimic. După fraza fină a lui Etienne Gilson, „este foarte adevărat că un Creator este eminent un Dumnezeu creștin, dar un Dumnezeu a cărui existență înseamnă să fie creator nu mai este deloc un Dumnezeu creștin.”¹² Înseși existența lumii a fost privită de creștini ca și taina și minunea Libertății Dumnezeiești.

Gândirea creștină se maturiza gradual încet pe calea judecății și a retracțiunii. Scriitori creștini primari își descriau noua lor viziune a credinței în termenii unei filosofii vechi și curente. Ei nu au fost întotdeauna conștienți și în mod sigur nu s-au protejat împotriva unei astfel de ambiguități care era implicată într-o astfel de înțelegere. Folosind categorii grecești scriitori creștini forțau asupra lor, fără să știe, o lume care era radical diferită de cea în care locuiau prin credință. Astfel ei au fost prinși între viziunea credinței lor și lipsa de adecvare a limbajului pe care îl foloseau. Această situație critică trebuia luată destul de serios. Etienne Gilson a sugerat odată că creștinismul a adus un nou vin, dar vechile piei erau încă destul de bune, pielea filosofiei grecești. „La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes.”¹³ Este o frază elegantă. Dar nu este o afirmație prea optimistă? Întrădeavăr, veșmintele nu au răbufnit dintr-o dată, dar a fost aceasta în spre beneficiul credinței creștine? Veșmintele erau pângărite cu un miros rău și vinul dobândit în ele avea o aromă străină. De fapt, noua viziune avea nevoie de termeni și categorii noi pentru expresia adecvată și dreaptă. A fost o datorie urgentă a creștinilor de „a fabrica noi termeni,” *τὸ καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα*, după fraza Sfântului Grigorie de Nazianz.

Întrădeavăr, contingenta radicală a lumii create a fost încunoștințată de scriitorii creștini încă de la început. Domnia lui Dumnezeu asupra Creației Sale a fost accentuată deplin. Numai Dumnezeu este puternic și veșnic. Toate lucrurile create au fost aduse în existență numai din plăcerea și hanul lui Dumnezeu, prin voința sa suverană. Existența era întotdeauna un dar de la Dumnezeu. Din acest punct de vedere chiar și sufletul uman era „muritor,” prin propria „natură,” contingent, fiindcă era o creatură și era menținut numai de hanul lui Dumnezeu. Sfântul Iustin a fost destul de explicit în acest moment – în opoziție cu argumentele platonice ale nemuririi. Întrădeavăr, nemuritor însemna pentru el „necreat.”¹⁴ Nu era încă clar cum era această „voință” creativă a lui Dumnezeu legată de propria Sa „ființă.” Aceasta a fost problema crucială. În gândirea creștină primară ideea de Dumnezeu a fost scoasă gradual din „așezământul cosmologic,” în care se obișnuia să fie înțeleasă de gândirea filosofică greacă. Taina Sfintei Treimi a fost interpretată de multe ori într-un context cosmologic ambiguu – mai întâi nu ca și o taină a propriei ființe a lui Dumnezeu, ci mai mult în perspectiva deslușirii de sine și acțiunii creative și răscumpărătoare a lui Dumnezeu în lume. Aceasta a fost situația critică principală a teologiei Logosului la apologeți în Ipolit și în Tertulian. Toți acești scriitori nu au putut distinge consistent între categoriile „Ființei” dumnezeiești și cele ale „Revelației” dumnezeiești în lume *ad extra*. Întrădeavăr, a fost mai mult o lipsă de precizie, o lipsă de adecvare a limbajului, decât o eroare doctrinală încăpățânată. Apologeții nu au fost doar pre-arieni sau pro-arieni. Episcopul George Bull a avut dreptate în lucrarea sa *Defensio Fidei Nicenae* împotriva acuzelor lui Petavius. Totuși după cum a arătat G.L. Prestige, „speculațiile inocente ale apologeților au oferit sprijin școlii de gândire ariene.”¹⁵

¹² Etienne Gilson, *Dumnezeu și filosofia* (Yale University Press, 1941) p. 88.

¹³ Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, ediția a doua revizuită (Paris, 1944), p. 82, n. 1.

¹⁴ Sfântul Iustin, *Dialogul cu Trifon*, c. 5 și 6. A se vedea conferința mea Ingersoll din 1950-1951, „Învierea vieții,” în *The Bulletin of Harvard Divinity School*; cf. J. Leberton, *Historie de dogme de la Trinité*, t II (Paris, 1928) p. 635.

¹⁵ G.L. Prestige, *Dumnezeu în gândirea patristică* (S.P.C.K., 1952 [1936]), p. 123.

Cazul lui Origen este cât se poate de semnificativ. Și el a eșuat să distingă între dimensiunile cosmologice și cele ontologice. După cum bine a afirmat Bolotov, „legătura logică între generarea Fiului și existența lumii nu a fost frântă în speculație lui Origen.”¹⁶ Nu se poate afirma decât că această legătură a fost reafirmată în gândirea lui Origen. Ultima întrebare a lui Origen a fost aceasta: este posibil sau permisibil să gândim despre Dumnezeu fără să-L concepem dintr-o dată ca și Creator? Răspunsul negativ la această problemă a fost pentru Origen numai o opinie devotată. O presupunere opusă ar fi blasfemie pură. Dumnezeu nu putea deveni ceva ce nu a fost niciodată. Nu există nimic „potențial” simplu în Ființa lui Dumnezeu, totul fiind actualizat veșnic. Aceasta a fost presupunerea primară a lui Origen, convingerea Sa cea mai adâncă. Dumnezeu este întotdeauna Părintele Unuia Născut și Fiul este co-etern cu Tatăl: orice altă presupunere ar fi compromis imutabilitatea esențială a Ființei dumnezeiești. De asemenea Dumnezeu este dintotdeauna Creator și Domn. Întrădevăr, dacă El ca și Creator a toate – este un articol de credință că El este Creator și Domn – trebuie să presupunem că El a fost din totdeauna Creator și Domn. Căci evident Dumnezeu nu „avansează” în spre ceea ce El nu a fost mai înainte. Pentru Origen aceasta implica inevitabil o actualizare veșnică a existenței lumii, toate acele lucruri asupra cărora se exercita puterea și domnia lui Dumnezeu. Origen a folosit termenul de παντοκράτωρ pe care în mod sigur l-a împrumutat din Septuaginta. Folosirea lui de Origen este caracteristică. Termenul grec este mult mai explicit decât echivalentele latine sau engleze: *Omnipotens*, „Allmighty,” „Atotputernic.” Acești doi termeni accentuează doar puterea sau mărirea. Limita argumentului lui Origen este luată din traducenile latine. „Παντοκράτωρ este mai mult decât orice un cuvânt activ, concepând ideea nu numai de capacitate, ci și de actualizare a capacității”¹⁷ Παντοκράτωρ înseamnă κύριος, Domnul care conduce. Dumnezeu nu putea fi παντοκράτωρ veșnic decât dacă τὰ πάντα exista din veșnicie. Puterea lui Dumnezeu trebuia actualizată veșnic în Cosmosul creat care apare a fi o companie sau un concomitent al Ființei Dumnezeiești. În acest context orice distincție clară între „generație și „creație” ar fi fost imposibilă – ambele au fost legături veșnice, întrădevăr legături „necesare” intrinseci Ființei Dumnezeiești. Origen a fost incapabil sau nu a voit să admită nimic „contingent” despre lume din moment ce în concepția sa aceasta ar implica o anumită „schimbare” din partea nivelului dumnezeiesc. În sistemul lui Origen ființa veșnică a Sfintei Treimi și existența veșnică a lumii sunt legate împreună indivizibil și insolubil: ambele stau și cad împreună. Fiul este veșnic, „personal” și „ipostatic.” El este născut veșnic în legătură cu lumea creată veșnic.¹⁸

Argumentul lui Origen este drept și consistent în presuposițiile lui primare. Ar fi flagrant de necuviincios că Dumnezeu ar fi putut exista fără înțelepciunea Sa un singur moment – *ad punctum momenti alicuius*. Dumnezeu este întotdeauna Părintele Fiului Său, care este născut din El, „fără nici un început” – *sine ullo tamen initio*. Origen specifică: nu numai ceea ce poate fi distins prin intervale de timp – *aliquibus temporum spatiis*, ci și cele de alt timp pe care singură mintea vrea să le contempleze în sine și să le perceapă, dacă mă pot exprima așa, cu o rațiune și un intelect simple” – *nudo intellectu*. În alte cuvinte, înțelepciunea este născută dincolo de limita oricărui „început” imaginabil – *extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium*. După cum a explicat Origen altundeva, „generarea” înțelepciunii nu putea fi interpretată ca și un „eveniment” împlinit, ci ca și o relație permanentă și continuă – o relație de a fi născut, la fel cum iradierea este concomitent perpetuă cu lumina și înțelepciunea este în fraza de la *Sap. Sal. 7, 26* ο ἀπαύγασμα φωτός αἰδίου (In *Jerem. Hom. IX 4*: οὐχὶ ἐγένωσεν ὁ πατήρ τὸν υἱὸν ... ἀλλ' αἰεὶ γεννᾷ αὐτόν, 70 Klostermann; cf. traducerea latină în „Apologia” lui Pamfilius, PG 17, 564). Acum în conformitate cu Origen, în orice subzistență a înțelepciunii este deja implicat deja tot planul creației. Toată creația, *universa creatura* este pre-aranjată în înțelepciune (*De princ. I 2, 2, 29-30* Koetschau). Textul acestui pasaj importat putea fi editat de un traducător latin, dar argumentul principal al fost reprodus cu credincioșie (cf. fragmentul în greacă, în Metodie, *De creatis*, citat de Fotie, *Cod. 235*). Origen a vorbit de „previziune”: *virtute praescientiae*. În conformitate cu viziunea sa de bază, nu poate exista nici o ordine sau secvență

¹⁶ V.V. Bolotov, *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime* (Sank Petersburg, 1879 [în rusă]), p. 380-381. Aceasta este încă cea mai bună expunere a doctrinei Trinitate a lui Origen care nu a fost încă depășită de cercetările ulterioare. Am mai putea adăuga doar H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956).

¹⁷ J.N.D. Kelly, *Crezurile creștine primare* (Londra, 1950), p. 137. Cf. de asemenea comentariile lui Antonio Orbe, S. J., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958 [Estudios Valentinianos], vol. I-1), p. 169, n. 14.

¹⁸ Cf. expoziția Părintelui Jean Daniélou din cursul său recent la Institutul Catolic din Paris: Secolul al treilea: Clement și Origen, note luate la cursul pentru elevi, p. 148-154.

temporală. Lumea este ca și „prevăzută” în Înțelepciune care trebuia să fie actualizată veșnic.¹⁹ Origen și-a continuat argumentul său în această direcție. Aici termenii „Părinte” și „*Pantokrator*” sunt legați evident împreună. „Acum la fel cum cineva nu poate fi tată fără să aibă un Fiul, nici stăpân fără să aibă o posesiune sau un sclav, la fel nu putem să-L numim pe Dumnezeu atotputernic dacă nu există nimic asupra căreia să își exercite puterea Sa. În conformitate a dovedii că Dumnezeu este atotputernic trebuie să presupunem existența lumii.” Evident, Dumnezeu este domn din veșnicie. Consecvent lumea în întregime sa a existat din veșnicie: *necessario existere oportet* (De princ. I, 2, 10; 41-42 Koetschau; cf. citatele grecești din Iustinian, *Epist. Ad Mennam*, mansi IX 528). Pe scurt, lumea în întregul ei trebuie să fie co-existentă cu Dumnezeu și prin urmare co-eternă. Bineînțeles Origen se referea la lumea primordială a duhurilor. În concepția lui Origen a existat numai un sistem ierarhic de ființe, un „lanț al ființei.” El nu a putut scăpa niciodată de modelul cosmologic al platonismului mijlociu.²⁰

Mai mult, Origen se pare că a interpretat generarea Fiului ca și un act al voinței Tatălui: ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγέννηθη (citat de Iustinian, Mansi IX 525). Pe de altă parte el a fost în întregime suspicios de această frază: ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς și probabil că formal a și respins-o. Pentru el era o frază periculoasă și care putea duce la interpretări greșite, supraîncărcată din greu cu asociații „materialiste” și sugerând diviziune și separație în substanța dumnezeiască (In Ioh. XX 18; 351 Preuschen; De princ. IV 4, 1; 348 Koetschau; cf. citatele de Marcellus, date în Eusebiu, c. *Marcellum* I 4; 21 Klostermann). Evidența textuală este confuză și inconcluzivă.²¹ Poate fi adevărat că în acest moment Origen se opunea gnosticilor, în special concepției lui Valentinian de *προβολή* și numai voia să acuze caracterul strict duhovnicesc al tot ceea ce este dumnezeiesc.²² Totuși, exista o ambiguitate flagrantă. Atât generarea Fiului cât și creația lumii sunt atribuite voinței și sfatului Tatălui. În opinia mea un act al voinței Tatălui – *voluntas Patris* se cuvenea să fie suficient să asigure subsistența a ceea ce El voiește. Căci în voire El folosește aceleași mijloace care sunt produse de deliberarea voinței Lui – *nisi quae consilio voluntatis profertur*. Astfel, în acest fel existența Fiului este născută din El – *ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur*” (De princ. I, 2, 6; 35 Koetschau). Înțelesul acestui pasaj este mai mult obscur și nu avem nici un text grec.²³ În orice caz, din nou Fiul este explicit categorisit împreună cu creaturile.²⁴

A existat o tensiune nerezolvată sau o contradicție lăuntrică în sistemul lui Origen. Aceasta a dus la un conflict lăuntric și în cele din urmă la o rupere finală între acei teologi care au fost profund influențați de puternica sa gândire. S-ar putea afirma că teologia sa trinitară a fost intrinsec ortodoxă, adică pro-niceiană astfel că interpretațiile viziunilor lui de Sfântul Atanasie și capadocieni au fost adevărate și congenitale cu viziunea sa ultimă. Întrădevăr, Origen a apărat puternic veșnicia generării dumnezeiești și în acest moment a fost în întregime anti-arian. Dacă putem avea încredere în Sfântul Atanasie, Origen a denunțat pe cei care au îndrăznit să susțină că „a existat un timp când Fiul nu a existat,” ἢν ποτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, indiferent cine ar fi fost acești oameni (a se vedea citatele din Origen în Sfântul Atanasie, *De decretis* 27). Totuși, pe de cealaltă parte, schema generală a teologiei lui a fost în întregime lipsită de adecvare în multe puncte cruciale. În orice caz, controversile secolului al patrulea pot fi înțelese cum se cuvine numai în perspectiva teologiei lui Origen și a problematicei sale. Problema filosofică crucială de la fundul acelei controversă teologice a fost tocmai cea a timpului și a veșniciei. În sistem existau numai două opțiuni opuse: a respinge veșnicia lumii sau a contesta veșnicia Logosului. Opinia din urmă a fost adoptată de Arie și de cei care din motive diferite au simpatizat cu el. Oponenții lui au insistat pe temporalitatea lumii. Problema creației a fost o problemă filosofică crucială în dispută. Nu

¹⁹ Cf. Orbe, p. 77, 176 ss.

²⁰ Cf. Orbe, p. 165 ss și în special sumarul, p. 185: „Origenes discurre siempre vinculando la Subiduria personal del Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generación del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomía propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Origenes mejor afinada que en ninguno de sus contemporáneos; pero las múltiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad de la generación natural del Verbo y la libertad de la generación intencional del mundo en El. Los límites entre la Paternidad y la Omnipotencia na aparecen claros en el Alejandrino.” A se vedea P. Aloysius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster i.W. 1938), p. 162-208, și Endre v. Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena, 1948), p. 24-27 și passim.

²¹ Cf. Crouzel, p. 98 ss.

²² A se vedea Orbe, p. 647ss., și în special secția „Origenes y los Arianos.”

²³ Cf. Crouzel, p. 90 ss.

²⁴ Cf. Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart, 1932), p. 329-340.

se putea ajunge la nici o claritate în doctrina despre Dumnezeu până ce problema creației a fost așezată. Esența controversei era religioasă, subiectul ultim era teologic. Credința și evlavia puteau fi acuzate la această joncțiune numai de armele și argumentele filosofice. Acest lucru a fost bine înțeles de Sfântul Alexandru al Alexandriei: φιλοσοφῶν ἐθεολόγει, spune Socrate despre el (I, 5). Sfântul Alexandru a făcut prima încercare de a dezlega doctrina despre Dumnezeu afară din contextul cosmologic tradițional, în timp ce se ținea încă aproape de punctele de vedere ale lui Origen.²⁵

Arie a mărturisit că Logosul a fost o „creatură,” întrădevar o creatură privilegiată, nu ca și altele, dar nimic mai mult decât o κτίσμα originată de voința Tatălui. În conformitate, pentru el Dumnezeu era Creatorul dincolo de care puțin, dacă ceva se poate spune despre Ființa incomprehensibilă și de necuprins a lui Dumnezeu, necunoscută chiar și Fiului. De fapt nu a existat nici un loc pentru „teologie” în sistemul său. Singura problemă reală a fost cea a „cosmologiei” – o modalitate de abordare tipic elinică. Arie trebuia să definească noțiunea de creație. A făcut două puncte majore: (a) disimilaritatea totală între Dumnezeu și celelalte realități care „au avut un început,” un început de orice natură; (b) „începutul” însuși. Fiul a avut un „început,” pur și simplu fiindcă era un fiu, adică – originat din Tatăl, ca și ἀρχή: numai Dumnezeu (Tatăl) a fost ἀναρχος în sensul strict al cuvântului. Se pare că pentru Arie principalul accent stătea pe relația de dependență și elementul timpului a fost irelevant pentru argumentul său. Întrădevar, în celebra sa scrisoare către Eusebiu al Nicomidiei, Arie a afirmat deplin că Fiul a venit în existență „înaintea timpului și a veacurilor” – πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων (apud Epiph., *Haeres.* LXIX 6; 156 Holl și Teodoret, *Hist. Eccl.* I, 4, 63; 25 Parmentier). Sfântul Atanasie s-a plâns că arienii evitau termenul de χρόνος (*Contra Arianos* I 13). Totuși, ei au afirmat evident că toate lucrurile „create” „au venit cumva în existență,” astfel încât stadiul de „ființă” a fost precedat, cel puțin logic, de un stadiu de „non-ființă” din care au purces, ἐξ οὐκ ὄντων. În acest sens, „ele nu au existat înainte de a veni în existență” – οὐκ ἦν πρὶν γεωωθῆ. Evident a fi creat însemna pentru arieni mai mult decât „dependență”: Implica o disimilaritate „esențială” cu Dumnezeu și o finitudine, adică – o anumită limitare în retrospectivă. Pe de altă parte s-a accentuat puternic că toată Creația a fost întemeiată pe voința și deliberarea lui Dumnezeu: θελήματι καὶ βουλή, după cum i-a scris Arie lui Eusebiu. Ultimul motiv a fost origenist. Întrădevar, Arie a mers mult mai departe decât Origen, Origen a respins numai gnosticul προβολή, dar Arie a respins orice „afinitate” naturală a Logosului cu Dumnezeu. Arie nu avea nimic de spus despre viața lui Dumnezeu, dincolo de angajarea lui în Creație. În acest moment gândirea sa a fost în întregime arhaică.

Este foarte semnificativ că Sinodul de la Antiohia în 324-325 – adică cel de dinainte de Nicea – a abordat aceste puncte majore. Fiul este născut „nu din ceea ce nu este ci din Tatăl, într-o manieră inefabilă și de nedescris,” „nu ca și făcut ci ca un vlăstar” și nu „prin voință.” El a existat veșnic „și nu a fost un timp când nu a existat.” „El este imaginea expresă nu a voinței sau a ceva diferit, ci a Ipostasului Părintelui Său.”²⁶ Pentru toate aceste motive Fiul nu poate fi privit ca și o „creatură.” Nu s-a spus nimic despre creație. Dar se poate ghici ușor ce însemna pentru Părinții Sinodului „Creație” și „creatură.” Toate elementele dintre care ultimul are o distincție clară între „creație” (sau facere) și „naștere” au fost construite, fiind deja implicate în afirmațiile conciliare.

Sfântul Atanasie a făcut o contribuție decisivă în pasul următor al disputei.

II

²⁵ A se vedea excelentul și exhaustivul studiu a lui D. A. Lebedev, „Sfântul Alexandru al Alexandriei și Origen,” în *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii* (1915, octombrie-noiembrie și decembrie), p. 244-273 și 388-414 [în rusă], cf. de asemenea un alt articol de același autor, „Problema originii arianismului,” în *Bogoslovskij Vestnik* (1915, mai), p. 133-162 (în rusă).

²⁶ Se păstrează numai o versiune siriacă a acestui document important. A fost publicat și editat pentru prima dată de Eduard Schwartz, „Zur Geschichte des Athanasius,” IV, în *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (1905), p. 272-273 (Acum retipărită în *Gesammelte Schriften*, Dritter Band (Berlin, 1959), pp. 136-143). Citez traducerea engleză a lui Kelly, făcută din greaca lui Schwartz – *Creștinile creștine primare*, p. 209-210. Autenticitatea Sinodului de la Antiohia a fost contestată puternic de Harnack și alții. Cea mai bună evidență a acestei analize și apărări convingătoare a autenticității se poate găsi într-o serie de articole de D. A. Lebedev „Sinodul de la Antiohia din 324 și Epistola către Alexandru, Episcopul Tesalonicului” în *Kristianskoje Chtenije* (1911, Iulie-august, 831-858, Sept.), 1008-1023; „Despre problema Sinodului de la Antiohia din 324 și a Marelui și Sfânt Sinod de la Ancira,” *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii* (1914, aprilie, Iulie-august, noiembrie, 1915, ianuarie); continuat în *Bogoslovskij vestnik* (1915, iulie-august, p. 428-512). Toate aceste articole sunt în rusă.

Deja în scrierile lui primare, înaintea izbucnirii conflictului arian, Sfântul Atanasie se lupta cu problema creației. Pentru el tema era legată intim de mesajul crucial al credinței creștine: Întruparea răscumpărătoare a Cuvântului Întrupat. Întrădevăr, în interpretarea sa la Răscumpărare, după cum era expusă în *De Incarnatione Verbi* este întemeiată într-o concepție distinctivă a Cosmosului. În viziunea Sfântului Atanasie exista o despicătură sau un *hiatus* radical între Ființa absolută a lui Dumnezeu și existența contingentă a Lumii. Au existat de fapt două moduri de existență, diferite radical și total disimilare. Pe de o parte – ființa lui Dumnezeu, veșnică și imutabilă, „nemuritoare” și „incoruptibilă.” Pe de altă parte – fluxul Cosmosului, mutabil și „mortal” intrinsec, expus schimbării și „stricăciunii.” Tensiunea logică ultimă a fost între ἀφθαρσία și φθορά fluxului Cosmic. Din moment ce creația a început dintr-o dată, din voința și prin plăcerea lui Dumnezeu, „din nimic,” o tendință „meonică” ultimă a fost inerentă în înseși „natura” lucrurilor create. Prin propria „natură,” toate lucrurile create au fost intrinsec instabile, fluide, impotente, mortale, supuse disoluției: τῶν μὲν γὰρ γεννητῶν ἡ φύσις, ἅτε ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα, ρευστὴ τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ’ ἑαυτὴν συγκρινωμένη τυγχάνει. Existența lor era precară. Dacă ar fi existat orice fel de ordine și stabilitate în Cosmos ele ar fi fost supraimpuse peste propria „natură” împărțită lucrurilor create de Logosul dumnezeiesc. Logosul a fost cel care a legat și a ordonat împreună toată Creația – συνέχει καὶ συσφίγγει – contra-acționând prin urmare înclinarea ei inerentă spre dezintegrare. Întrădevăr, înseși „natura” creaturală este creația lui Dumnezeu. Aceasta a fost limitată de condiția sa creaturală: aceasta a fost „mortală” și mutabilă. Sfântul Atanasie a dezaprobat formal noțiunea de λόγοι seminal, imanentă și inerentă în lucrurile însele. Creația a stat numai prin impactul imediat al Logosului dumnezeiesc. Nu numai că Cosmosul a fost adus în existență „din nimic” printr-un creativ *fiat* suveran și inițial, ci a fost menținut în existență de acțiunea continuă a Creatorului. Și omul s-a împărțit în această instabilitate „naturală” a Cosmosului, ca și o ființă „compusă” și „originată” „afară din non-existență”: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενόμενοι. Prin înseși „natura” sa omul a fost mortal și „stricăcios” – κατὰ φύσιν φθαρτός – și putea scăpa de această condiție a mortalității numai harul lui Dumnezeu și participare la energiile Logosului: χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες. Prin sine omul era incapabil „să continue veșnic” – οὐχ ἱκανὸν εἶναι κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγος διαμένειν αἰεὶ (*Contra gentes* 40 la 43; *De incarn.* 2, 3, 5). Modelul acestei expunerii este frapant „platonice.” Sfântul Atanasie a folosit-o cu discernământ. Funcția cosmică sau „demiurgică” a Logosului a fost accentuată puternic. Transcendența sa dumnezeiască a fost accentuată viguros. Caracterul dumnezeiesc al Logosului a fost principala presuposiție a întregului argument. În fraza Sfântului Atanasie, Logosul a fost „Dumnezeu unul născut,” originând veșnic din Tatăl ca și dintr-un izvor, un πηγὴ. Între Logos și creaturi exista o disimilaritate absolută. Logosul este prezent în lume, dar numai „dinamic,” adică, prin „puterile” Lui. În propria Sa „substanță” El este afară din lume: ἐκτός μὲν ἐστὶ τοῦ παντός κατ’ οὐσίαν, ἐν πάσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμει (*De incarn.* 17). Acum, această distincție între „esență” și „puteri” poate fi trasată înapoi până la Filon și Plotin și întrădevăr la apologeți și Clement al Alexandriei. În Sfântul Atanasie aceasta are o conotație total nouă. Aceasta nu a fost niciodată aplicată relației între Dumnezeu și Logos, după cum a fost făcut de Origen. Aceasta slujește acum ca un nou scop: a discrimina strict între Ființa lăuntrică a lui Dumnezeu și manifestarea „providențială” a Lui *ad extra*, în lumea creaturală. Lumea își datorează existența voinței și bunătății suverane a lui Dumnezeu, singur numai prin impulsonarea „harului” – *sola gratia*. Harul locuiește în lume.²⁷

În lupta cu arienii, Sfântul Atanasie a început de la aceleași presuposiții. Principala linie de demarcație trece printre creator și creatură și nu între Tată și Fiul, după cum susțineau arienii. Întrădevăr, Logosul este creatorul. El este Creator fiindcă este în întregime dumnezeiesc, un „chip nedistins al Tatălui, ἀπαράλλακτος εἰκὼν. În creație El un este doar un „instrument,” ὄργανον. El este în creația eficientă ultimă și imediată. Propria sa Ființă este independentă total de creație și chiar de planul creativ al lumii. În acest moment Sfântul Atanasie este destul de formal. Textul crucial este în *Contra Arianos* II 31: Ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ Λόγος οὐ δι’ ἡμᾶς γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἡμεῖς δι’ αὐτόν γεγόναμεν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα· οὐδὲ διὰ τὴν ἡμῶν ἀσθενεῖαν οὗτος, ὡν δυνατός, ὑπὸ μόνου τοῦ Πατρὸς γέγονεν, ἢ δι’ ἡμᾶς δι’ αὐτοῦ ὡς

²⁷ A se vedea A. Gaudel, „La théologie du Λόγος chez Saint Athanase,” în *Revue des Sciences religieuses* 11, 1931, 1-26; J. B. Berchem, „Le rôle du Verbe dans l’oeuvre de la création et de la sanctification d’après Saint Athanase,” în *Angelicum*, 1938, p. 201-232 și 515-558, și în special Louis Bouyer, *L’Incarnation et l’Église—Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase* (Paris, 1943); cf. de asemenea Regis Bernard, *L’image de Dieu d’après St. Athanase* (Paris, 1952). Profesorul I. V. Popov de la Academia Teologică din Moscova, în cartea sa *Personalitatea și doctrina lui Augustin* (1917 [în rusă]) dă un sumar excelent al istoriei distincției esență-energie de la Filon la Pseudo-Dionisie, t. I 2, p. 330-356; a se vedea A. I. Brilliantov, *Influența teologiei estice în lucrările vestice ale lui J. S. Eirigena* [în rusă] Sank Petersburg, 1898), p. 221.

δι' ὀργάνου δημιουργήσῃ· μή γένοιτο οὐκ ἔστιν οὕτως. Καὶ γὰρ καὶ εἰ δόξαν ἦν τῷ Θεῷ μή ποιῆσαι τὰ γενητά, ἀλλ' ἦν οὐδέν ἡττον ὁ Λόγος 'πρὸς τὸν Θεόν', καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ Πατήρ. Τὰ μέντοι γενητά ἀδύνατον ἦν χωρὶς τοῦ Λόγου γενέσθαι· οὕτω γὰρ Λόγος ἐστὶν ἰδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἐξ αὐτοῦ τὲ ἐστι, καὶ 'ἐν αὐτῷ' ἐστιν, ὡς εἶπεν αὐτός· οὐκ ἡδύνατο μή δι' αὐτοῦ γενέσθαι τὰ δημιουργήματα. – *Chiar presupunând că Părintele nu a fost niciodată dispus să creeze lumea sau o parte din ea, totuși Logosul ar fi fost cu Dumnezeu și Tatăl în El...* Acesta a fost miezul argumentului. De fapt, Sfântul Atanasie elimină cu grijă toate referințele la οἰκονομία creației sau mântuirii din descrierea sa a relației lăuntrice dintre Tatăl și Fiul. Aceasta a fost contribuția sa majoră și decisivă la teologia trinitară în situația critică a disputei aiene. Aceasta l-a lăsat liber să definească cum se cuvine conceptul Creației. Θεολογία și οἰκονομία, în sensul antic al expresiei trebuie distinse și delimitate clar și strict, deși ele nu pot fi separate una de alta. „Ființa” lui Dumnezeu are o prioritate ontologică absolută asupra acțiunii și voinței lui Dumnezeu.

Dumnezeu este mai mult decât un „Creator.” Atunci când îl numim pe Dumnezeu „un Tată,” ne referim la ceva mai înalt decât relația Sa cu creaturile (*Contra Arianos* I 33). „Înainte” ca Dumnezeu să creeze ceva, πολλῶν πρότερος, El este Părinte și El crează prin Fiul Său. Pentru aieni, de fapt, Dumnezeu nu a fost mai mult decât un creator și un Modelator al creaturilor, spunea Sfântul Atanasie. Ei nu au admis nimic în Dumnezeu care era „superior voinței Sale,” τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλῆσεως. Evident însă că „ființa” precede „voința” și în conformitate „generarea” depășește „voința”: ὑπερανabέβηκε δὲ τῆς βουλῆσεως τὸ πεφυκέναι (II 2). Aceasta este o ordine logică: nu există nici o secvență temporală în Ființa și Viața dumnezeiască. Totuși, această ordine are o semnificație ontologică. Numele trinitare denotă înseși caracterul lui Dumnezeu, Înseși ființa Sa. Ele sunt nume ontologice. De fapt ele sunt două fluxuri ne nume care pot fi folosite de Dumnezeu. Un set de nume se referă la faptele sau actele lui Dumnezeu – adică la voința sau sfatul Său – cealaltă la esența și ființa proprie lui Dumnezeu. Sfântul Atanasie a insistat că aceste două seturi de nume trebuiau distinse formal și consistent. Din nou, a fost mai mult decât o distincție logică sau mentală. A existat o distincție în realitatea dumnezeiască. Dumnezeu este ceea ce este El: Tată, Fiul și Duhul Sfânt. Aceasta este o realitate ultimă declarată și manifestată în Scripturi. Creația este o faptă a voinței Dumnezeiești și această voință este comună și identică tuturor celor Trei persoane ale unui singur Dumnezeu. Astfel Paternitatea lui Dumnezeu trebuie să preceadă necesar faptul că este Creator. Existența Fiului curge etern din esența Tatălui sau mai bine spus aparține „esenței” Sale, οὐσία. Existența lumii, din contră este „externă” esenței dumnezeiești și deslușinii voinței creative, atâta vreme cât voința Sa reflectă esența și caracterul propriu lui Dumnezeu. Pe de altă parte există o necesitate absolută în ființa Trinitară a lui Dumnezeu. Cuvântul pare ciudat și uimitor. De fapt, Sfântul Atanasie nu l-a folosit direct. L-ar fi stânjenit pe Origen și pe mulți alții, ca fiind ofensiv desăvârșirii lui Dumnezeu: nu implică aceasta că Dumnezeu a fost subiectul unui anumit fel de „constrângere” sau a unui determinism fatalist? De fapt, „necesitatea” în acest caz este un alt nume pentru „ființă” sau „esență.” Întrădevăr, Dumnezeu nu-și alege propria Sa ființă. El pur și simplu este. Nu se mai poate pune nici un fel de întrebare inteligentă. Este propriu lui Dumnezeu „să creeze,” adică, să se manifeste pe sine *ad extra*. Această manifestare este un act al voinței Sale și în nici un caz o extensiune a propriei Sale ființe. Pe de altă parte, „voința” și „deliberația” nu ar trebui invocate în descrierea relației veșnice între Fiul și Tatăl. În acest moment Sfântul Atanasie a fost definit și explicit. Întrădevăr, întreaga sa respingere a arianismului a depins în cele din urmă de distincția primară între „esență” și „voință” care singură putea stabili clar diferența reală într-un fel de „generație” și „creație.” Viziunea Trinitară și conceptul Creației, în gândirea Sfântului Atanasie aparțineau împreună strâns și organic.²⁸

Haideti să examinăm acum în detaliu anumite pasaje caracteristice din *Discursurile ataniene împotriva arienilor*. Datarea corectă a acestor „discursuri” este irelevantă pentru scopul nostru prezent.

I 19: Dumnezeu este descris în scriptură ca și Fântâna Înțelepciunii și Vieții. Fiul este Înțelepciunea sa. Acum dacă admitem cu arienii că „a fost un timp când Fiul nu a existat,” aceasta implică că odată fântâna a fost uscată sau mai bine spus că nu a existat o fântână deloc. Izvorul din care nu curge nimic nu este deloc un izvor. Comparatia aparține tipic Sfântului Atanasie. Aceasta reapare adesea în „*Discursuri*.” A se vedea de exemplu, II 2: dacă Cuvântul nu

²⁸ Cf. Ernst Benz, *op. cit.*, p. 340-342: „Durch die Scheidung von Substanz und Wirkung des Willens ist die engste substantielle Verbindung von Vater und Sohn und zugleich die Begründung der „creatio ex nihilo gegeben.” Întreg paragraful despre Sfântul Atanasie în cartea lui Benz este foarte stimulator.

a fost Fiul genuin al lui Dumnezeu, Dumnezeu nu ar mai fi un Tată, ci numai un Modelator al creaturilor. Fecunditatea naturii dumnezeiești ar fi stinsă. Natura lui Dumnezeu ar fi sterilă și nu fertilă: ἐρημος ... μὴ καρπογόνος. Ar fi un lucru sterp, o lumină fără strălucire, o fântână uscată: ὡς φῶς μὴ φωτίζον καὶ πηγὴ ξηρά. A se vedea de asemenea I 14: ἀγονος ἦν ἡ πηγὴ καὶ ξηρά, φῶς χωρὶς αὐγῆς; sau II 33: ἡλιος χωρὶς τοῦ ἀπαυγίσματος. – Argumentul și imaginile pot fi trasate înapoi la Origen. *Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum* (*De princ.* III 5 2; 272 Koetschau). După cum am văzut deja, în Origen argumentul a fost ambiguu și greșit. A fost ambiguu fiindcă nu a existat nici un loc pentru nici un fel de discriminare clară între „ființă” și „acțiune.” A fost greșită fiindcă a cuplat „generația” cu „creația” atât de aproape și intim astfel încât nu se permitea nici un fel de linie de demarcație. Această ambiguitate este evitată cu grijă de Sfântul Atanasie. El nu folosește niciodată acest argument – din „fertilitatea” dumnezeiască – în referință la voința lui Dumnezeu. Din contră el refuză să-l urmeze pe Origen în acest punct – bineînțeles fără să îl citeze.

I 20: Dumnezeu nu a fost niciodată fără ceva care să nu fie al Său: Πότε γοῦν τοῦ ἰδίου χωρὶς ἦν ὁ θεός; pe de altă parte, lucrurile create nu au nici o afinitate sau similaritate cu Creatorul: οὐδὲν ὅμοιον κατ' οὐσίαν κατ' οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιητότα. Ele sunt afară de Dumnezeu: ἐξωθεν αὐτοῦ. Ele și-au primit existența prin hanul și numirea Cuvântului: χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ λόγῳ γενόμενα. Sfântul Atanasie adaugă caracteristic, „ele ar putea înceta să existe din nou, dacă aceasta ar fi pe placul Creatorului” – ὥστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαι ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας. Căci, concludă el, „așa este natura lucrurilor create” – ταύτης γὰρ ἐστὶ φύσεως τὰ γενητά. A se vedea II 24 și 29: πάντων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἔχόντων τὴν οὐσίαν. Acum în acest moment Sfântul Atanasie a trebuit să se confrunte cu o obiecție a oponentilor săi. Ei au spus că: nu este așa că Dumnezeu trebuie să fie un veșnic creator din totdeauna, din moment ce „puterea creației” nu-i putea veni lui Dumnezeu oare subsecvent? Οὐκ ἐπιγέγομεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἢ δύναιμις. Prin umare toate creaturile trebuie să fie veșnice. Este semnificativ că contra-argumentelor arienilor a fost de fapt argumentul celebru al lui Origen, bazat pe analiza termenului παντοκράτωρ. Numai concluzia a fost diferită. Concluzia lui Origen a fost că întrădevăr creaturile sunt veșnice. Pentru arieni aceasta a fost o blasfemie. Prin același argument ei au voit să reducă *ad absurdum* dovada veșnicei generații. Acesta a fost un atac asupra lui Origen și asupra Sfântului Atanasie. Sfântul Atanasie se întâlnește cu acuzația pe propriul lui teren. Există întrădevăr o astfel de „similaritate” între generare și creație – τι ὅμοιον – ceea ce trebuie spus despre Dumnezeu ca și Tată trebuie spus despre El ca și Creator: ἵνα τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ τῶν δημιουργῶν εἰπωσι? Aici constă împunsătura replicii atanasiene. De fapt, există o disparitate totală. Fiul este un vlăstar al substanței: ἰδιον τῆς οὐσίας γέννημα. Din contră creaturile sunt „externe” Creatorului. În conformitate pentru ele un există nici o „necesitate” să existe veșnic: οὐκ ἀνάγκη αἰε εἶναι. Generarea nu este subiect al voinței (sau deliberării): τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται. Este din contră o proprietate a substanței: ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης. Mai mult, omul poate fi numit „un făcător,” ποιητής înainte de a fi făcut ceva. Nimeni un poate fi numit „un părinte” înainte de a avea un fiu. Aceasta înseamnă că Dumnezeu poate fi descris ca și Creator „înainte” ca Creația să vină în existență. Este un punct subtil dar valid în argument. Sfântul Atanasie argumentează că deși întrădevăr Dumnezeu putea crea lucrurile din veșnicie, totuși lucrurile create în ele însele nu puteau exista veșnic, din moment ce ele „sunt din nimic,” ἐξ οὐκ ὄντων și consecvent ele nu au existat înainte de a fi aduse în existență: οὐκ ἦν πρὶν γένηται. „Cum pot lucrurile care nu au existat înainte de a fi originare să fie co-eteme cu Dumnezeu?” – Πῶς ἡδύνατο συνυπάρχειν τῷ αἰε ὄντι Θεῷ; această întoarcere a argumentului este cât se poate de semnificativă. Întrădevăr, dacă începem, cum a început Origen, cu veșnicia și imutabilitatea lui Dumnezeu, ar fi foarte dificil să vedem cum ceva „temporal” ar fi putut exista. Toate actele lui Dumnezeu trebuie să fie veșnice. Dumnezeu pur și simplu nu „putea începe.” În acest caz adevărata natură a lucrurilor temporale este ignorată și trecută cu vederea. Aceasta este tocmai ceea ce a voit să spună Sfântul Atanasie. „Începerea” aparține înseși „naturii” lucrurilor temporale. Acesta este începutul existenței temporale, a unei existențe în timp și flux. Pentru acest motiv creaturile nu pot „co-exista” cu Dumnezeul cel veșnic. Există două moduri incomparabile de existențe. Creaturile au propriul mod de subzistență: ele sunt afară din Dumnezeu. Astfel creaturile prin propria lor natură nu pot co-exista cu Dumnezeu. Această limităție inerentă a naturii lor nu poate, în nici un caz, să discrediteze puterea Creatorului. Principalul punct al Sfântului Atanasie a fost tocmai acesta. Există o identitate a naturii în generare și o disparitate a naturilor în creație (cf. I, 26).

I 36: din moment ce ființele se ridică “din nimic,” existența lor este legată de un stadiu al fluxului: ἀλλοιούμενην ἔχει τὴν φύσιν. Cf. I 58: existența lor este precară, ele sunt pieritoare prin natură: τὰ δυνάμενα ἀπολέσθαι. Aceasta nu implică faptul că ele necesar și actual vor pieri. Dacă ele nu pier este numai prin harul Creatorului. Numai Fiul singur, ca și un vlăstar al substanței are o putere intrinsecă de „a co-exista” veșnic cu Tatăl: ἰδιὸν δὲ τὸ αἰεὶ εἶναι καὶ συνδιαμένειν οὖν τῷ Πατρὶ. A se vedea II 57: „ființa a ceea ce are existență în conformitate cu o ființă” poate fi trasată înapoi până la un anumit moment inițial.

În ultima parte a celui de al treilea „Discurs” Sfântul Atanasie discută pe larg afirmația ariană că Fiul a fost născut prin „voința și deliberarea” Tatălui: βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς (III 59). Acești termeni, protestează Sfântul Atanasie sunt afară de la locul lor în această legătură. Arienii încearcă pur și simplu să își ascundă erezia lor sub acopenirea acestor cuvinte. Sfântul Atanasie sugerează că ei au împrumutat ideile lor, în acest moment, de la gnostici și menționează numele lui Ptolemeu. Ptolemeu învăța că mai întâi Dumnezeu a gândit și apoi a voit și a acționat. Într-un fel similar, Sfântul Atanasie se luptă cu pretențiile ariene că voința și deliberările Tatălui au precedat generarea Cuvântului. În acest moment el îi citează pe Asterius.²⁹ De fapt orișicum acești termeni – „voință” și „deliberare” – nu sunt aplicabili producției lucrurilor creaturale. Acum, arienii pretind că dacă existența Fiului nu depinde de „deliberarea” Tatălui, ar părea că Dumnezeu are un Fiu „prin necesitate” și „fără să vrea” – ἀνάγκη καὶ μὴ Θέλων. Sfântul Atanasie replică faptul că acest fel de raționament arată incapacitatea lor de a cuprinde diferența primară între „ființă” și „acțiune.” Dumnezeu nu deliberază cu sine despre propria Sa ființă și existență. Ar fi absurd să afirmăm că bunătatea și mila lui Dumnezeu sunt numai obișnuințele lui voluntare și nu o parte din natura Lui. Aceasta înseamnă oare că Dumnezeu este bun și milostiv fără să voiască? Acum, ceea ce este „prin Natură” este mai presus de ceea ce este numai „prin deliberare” – ὑπέρεκτεται καὶ προηγείται τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ φύσιν. Fiul fiind un vlăstar al substanței Tatălui, Părintele nu deliberază despre El, din moment ce aceasta ar însemna „deliberare” despre propria ființă: τὸν δὲ ἰδιὸν Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβοθλεύεται. Dumnezeu este Părintele Fiului Său „prin natură și nu prin voință” – οὐ βουλήσει ἀλλὰ φύσει τὸν ἰδιὸν ἔχει Λόγον. Tot ceea ce a fost „creat” a fost creat prin bunăvoința și deliberarea lui Dumnezeu. Fiul nu este o faptă a voinței, ca și creaturile, ci prin natură este un vlăstar al substanței proprii lui Dumnezeu: οὐ θεληματὸς ἐστὶ δημιουργημάτων ἐπιγεγονώς, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἰδίου γέννημα. Este o idee nebunească și extravagantă să punem „voință” și „sfatul” între Tatăl și Fiul (III 60, 61, 61).

Haideți să sumarizăm. Scrierile teologice ale Sfântului Atanasie au fost scrieri ocazionale, aparținând unor anumite vremuri. El a discutat întotdeauna anumite puncte particulare, subiectele arzânde ale dezbaterilor curente. El a interpretat texte controversate ale scripturii, verificând și reflectând la frazeologie, răspunzând la provocări și la obiecții. El a nu a avut ocazia pentru o expoziție sistematică și lipsită de patimă. Timpul pentru sisteme nu venise încă. În punctele sale de vedere teologice a existat o coerență și o desăvârșire deplină. Viziunea sa teologică a fost ascuțită și foarte bine centrată. Modul cum a înțeles problemele era neobișnuit de stabil și sigur. În tulburarea unei dezbateri înflăcărata el a fost capabil să discearnă clar punctul crucial real dezbaterii. Din tradiție Sfântul Atanasie a moștenit credința catolică în dumnezeirea Logosului. Credința a fost adevăratul pivot al gândirii sale teologice. Nu a fost destul corectarea exegezei, îmbunătățirea terminologiei și îndepărtarea neînțelegerilor. Ceea ce avea nevoie de corectare în veacul Sfântului Atanasie a fost perspectiva teologică totală. A fost imperativ să stabilească „teologia,” adică doctrina despre Dumnezeu pe temeliile potrivite. Taina lui Dumnezeu, „Trei în unul,” trebuia înțeleasă în sine. Aceasta a fost principala preocupare a Sfântului Atanasie în marile sale „Discourses.” Père Louis Bouyer, în remarcabila sa carte „Discourses” spune că Sfântul Atanasie forțează cititorul „să contempleze viața dumnezeiască în însuși Dumnezeu, înainte de a ne fi comunicată nouă.” După Părintele Bouyer acesta a fost principalul accent al cărții. În această perspectivă se poate vedea diferența radicală între dumnezeiesc și creatural. Se poate vedea absolutul transcendenței dumnezeiești: Dumnezeu nu are nevoie de creaturile Lui. Propria sa ființă este completă și desăvârșită în Sine. În această ființă lăuntrică a lui Dumnezeu se disceerne taina Treimii.³⁰ Taina actuală este dublă. Există taina Ființei

²⁹ Cf. Orbe, *op. cit.*, p. 465s., 751.

³⁰ Louis Bouyer, *op. cit.*, p. 47s.; „Le premier élément nouveau du Contra Arianos – et il est considérable – c’est qu’il nous fait contempler la vie divine en Dieu lui-même avant qu’il nous la communique. Cette contemplation est l’inspiration de tout cet ouvrage, car elle inclut les raisons profondes de la distinction radicale entre Dieu et le créé qui ruine par la base les thèses ariennes. La transcendance divine est vraiment absolue parce que Dieu n’a aucun besoin de ses créatures: il possède la vie en lui-même, et cette vie consiste dans les relations qu’il entretient avec son

dumnezeiești. Există și o taină concomitentă, taina creației, taina *οἰκονομία*. Nici un avans real nu poate fi dobândit în taina „teologiei” până ce domeniul „oikonomiei” nu a fost ordonat după cum se cuvine. Acum, este sigur de ce sfântul Atanasie a adresat problema Creației chiar înainte în tratatele sale primare, care constituiau într-un anume sens mărturisirea lui teologică. Pe de altă parte, înțelesul Întrupării răscumpărătoare putea fi clarificat cum se cuvine numai în perspectiva planului creativ original al lui Dumnezeu. Pe de altă parte, cu scopul de a demonstra suveranitatea absolută a lui Dumnezeu era necesar să arătăm contingența ultimă a Cosmosului creat, dependent deplin de voința lui Dumnezeu. În perspectiva controversei ariene două datorii erau legate una de alta: a demonstra taina generării dumnezeiești ca o trăsătură integrală a înseși ființei dumnezeiești și de a accentua contingența cosmosului creatural, a cărui contingență poate fi văzută în ordinea existenței. A fost tocmai în lumina acestei distincții primare – între „ființă” și „voință” – că faptul comensurabilității ultime a celor două moduri de existență putea fi arătată. Viața lăuntrică a lui Dumnezeu nu este în nici un fel condiționată de deslușirea de Sine revelatorie față de lume, inclusiv de planul creației înseși. Lumea este un „surplus” paradoxal în ordinea existenței. Lumea este „afară” din Dumnezeu sau mai bine spus este „afară” din Sine. Lumea există în propria ei dimensiune și mod. Ea se ridică și stă numai prin voința lui Dumnezeu. Ea are un început tocmai fiindcă este contingentă și se mișcă spre un sfârșit pentru care a fost plănuită de Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu se mișcă în procesul temporal al *οἰκονομία*. Ființa lui Dumnezeu este imutabilă și veșnică. Cele două moduri de existență, cel dumnezeiesc și cel creatural pot fi descrise respectiv ca și “necesare” și “contingente” sau “absolute” și “condiționale” sau mai bine spus în frazeologia aptă a unui teolog german distins din secolul trecut, F. A. Staudemeier, ca și *das Nicht-nicht-seyn-könnende* și *das Nicht-seyn-könnende*. Aceasta corespunde exact distincției între ființa dumnezeiască și voința dumnezeiască.³¹ Această distincție a fost făcută și elaborată consistent probabil pentru prima dată în istoria gândirii creștine, în torentul dezbaterii ariene de Sfântul Atanasie al Alexandriei. Acesta a fost un pas dincolo de Origen. Sfântul Atanasie un a fost numai un controversialist expert, ci și un mare teolog în adevăratul sens al cuvântului.

III

Distincția atanasiană între “generare” și “creație” cu toate implicațiile ei a fost deja acceptată de toată lumea în Biserica timpului său. Mai târziu, Sfântul Chiril al Alexandriei nu a făcut decât să urmeze pur și simplu pe acest predecesor. Întrădevăr, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* a depins foarte mult de “Discursurile” atanasiene.³² Doar că în loc de “voință” și “deliberare,” Sfântul Chiril a vorbit de “energia” dumnezeiască: τὸ μὲν ποιεῖν ἐνέργειας ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν· φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταυτόν (*Thesaurus*, ass, 18 PG 75, 313; cf. Ass. 15, PG 75, 276: τὸ γεννῆμα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννώντος πρόβεισι φυσικῶς – (τὸ κτισμα)... ἐξωθεν ἐστὶν ὡς ἄλλοτριον; de asemenea 32, PG 75, 564-565). În cele din urmă, Sfântul Ioan Damaschin în marea sa *Expoziție a credinței ortodoxe*, preia de la Sfântul Chiril. „Noi susținem că din El, din natura Tatălui, a fost generat Fiul. Dacă nu credem că Fiul a co-existat încă de la început cu Tatăl, prin care a fost născut, introducem o schimbare în subzistența Tatălui, fiindcă el nefiind Tatăl a devenit subsecvent Tatăl. Pentru creație, chiar dacă a fost originată mai târziu, a generat din esența lui Dumnezeu, dar a fost adusă în existență din nimic de voința și puterea Sa și schimbarea nu atinge natura lui Dumnezeu. Căci generarea înseamnă că purcezătorul produce din esența sa un vlăstar similar în esență. Creația și facerea înseamnă că creatorul și făcătorul produc din ceea ce este extern și nu din propria esență, o creație care are o natură complet disimilată.” Generarea Dumnezeiască este un efect al naturii, τῆς φυσικῆς γονιμότητος. Creația este din contră un act al voinței și al deciziei – θελήσεως ἐργον (*De fide orth.* I 8, PG 94, 812-813). Această antiteză: γονιμότης și Θέλησις sau βούλησις este una din trăsăturile distinctive ale teologiei estice.³³ A fost elaborată sistematic încă odată în teologia bizantină târzie, în

Verbe.”

³¹ A se vedea F.A. Staudenmeier, *Die Christliche Dogmatik*, Bd. III (Freibourg i.Br. 1848).

³² Cf. Jacques Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951), p. 19-43; Noël Charlier, „Le Thesaurus de Trinitate de Saint Cyrille d'Alexandrie,” în *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 45, 1950, 25-81.

³³ Cf. Th. de Regnon, *Études de Théologie Positive sur la Sainte Trinité, Troisième Série: Théories Grecques des Processions Divines*, Paris, 1898, p. 263ss. „Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils” (269).

special de Sfântul Grigorie Palama (1296-1359). Sfântul Grigorie a afirmat că dacă nu se putea face o distincție clară între „esență” și „energie” în Dumnezeu, nu am putea distinge nici între „generare” și „creație.”³⁴ Încă odată aceasta a fost accentuată, cumva mai târziu, de Sfântul Marcu al Efesului.³⁵ A fost cu adevărat un motiv atanasian și argumentele lui au ieșit din nou în față.

Acum, problema se ridică: este distincția între „ființă” și „acțiune” în Dumnezeu sau în alți termeni, între „esență” dumnezeiască și „energie” o distincție genuină și ontologică – *in re ipsa*; sau este doar o distincție mentală și logică, κατ' ἐπίνοιαν care nu poate fi interpretată obiectiv, numai dacă simplitatea Ființei Dumnezeiești este compromisă.³⁶ Nu poate exista nici cea mai mică îndoială că pentru Sfântul Atanasie a fost o diferență reală și ontologică. Altcumva principalul său argument împotriva arienilor ar fi fost invalid și distrus. Taina rămâne. Ființa lui Dumnezeu este „incomprehensibilă” pentru intelectul uman: aceasta a fost convingerea obișnuită a Părinților greci din secolul al patrulea, a capadocienilor, a Sfântului Ioan Hrisostom și a altora. Totuși există loc destul pentru înțelegere. Nu numai că distingem între „voință” și „ființă”; dar nu este același lucru chiar și pentru Dumnezeu, „să fie” și să „acționeze.” Aceasta a fost cea mai adâncă convingere a Sfântului Atanasie.

³⁴ A se vedea de exemplu Sfântul Grigorie Palama, *Capita Physica, theologica etc.*, 96 PG 150, 1181: εἰ... μηδὲν διαφέρει τῆς Θεῆας οὐσίας ἡ Θεῖα ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὁ τῆς ἐνεργείας ἐστὶ, κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν, ἡ τῆς οὐσίας ἐστὶν... καὶ τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος. Cf. articolului meu „Sfântul Grigorie Palama și Tradiția Părinților,” *The Greek Orthodox Theological Review* 2, 1960, 128-130 și volumul I al *Colecției lucrărilor*. Cf. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris (1959), în special p. 279ss.

³⁵ A se vedea Marci Eugenici Ephesini *Capita syllogistica*, în W. Gaß, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas* (Greifswald 1849), Appendix II, p. 217: ἐτι εἰ ταῦτόν οὐσία καὶ ἐνέργεια, ταῦτη τε καὶ πάντως ἅμα τὼ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν Θεὸν ἀνάγκη· συναιδὶος ἄρα τῷ Θεῷ ἡ κτίσις ἐξ ἁδίου ἐνεργούντα κατὰ τοὺς Ἕλληνας.

³⁶ Ultimul punct de vedere a fost recent și apt elaborat de profesorul Endre Ivánka, „Palamism und Vätertradition” în *L'église et les Églises, Études de Travaux à Dom Lambert Beaudoin*, vol. II (Chevergtone, 1955), pp. 29-46. Argumentele lui Ivánka nu sunt convingătoare, se pare că el omite punctul crucial. Aceasta a fost atitudinea obișnuită în teologia occidentală, în special în Biserica română.

EPOCA PATRISTICĂ ȘI ESHATOLOGIA: O INTRODUCERE*

Patru „lucruri din urmă” sunt citate tradițional: Moartea, Judecata, Raiul și Iadul. Acestea patru sunt „ultimele lucruri ale omului.” Există patru „lucruri ultime” ale umanității: Ziua de pe Urmă, Învierea Cărnii, Judecata de Apoi și Sfârșitul Lumii.³⁷ Subiectul major lipsește în aceste listări, mai precis „Ultimul Adam,” Însuși Hristos și trupul Său Biserica. Căci întradevăr eshatologia nu este doar o secțiune particulară a sistemului teologic creștin, ci mai mult baza și temelia lui, principiul conducător și inspirator sau mai bine spus climatul întregii gândiri creștine. Creștinismul este esențial eshatologic și Biserica este o „comunitate eshatologică,” din moment ce ea este Noul Testament, ultimatul și finalul și consecvent, „cel de pe urmă.”³⁸ Hristos însuși este ultimul Adam fiindcă el este „Noul om” (Ignațiu, *Efes.* 20. 1). Perspectiva creștină este intrinsec eshatologică. „Vechiul a trecut. Iată, Noul a venit.” Tocmai „în aceste zile din urmă” Dumnezeu Părinților a acționat în cele din urmă, odată pentru totdeauna. „Sfârșitul” a venit, planul lui Dumnezeu pentru mântuirea omului a fost împlinit (Ioan 19; 28, 30: *τετέλεσται*). Totuși, această acțiune ultimă a fost doar un nou început. Mai mari lucruri aveau să vină. „Ultimul Adam” vine din nou. „Fie ca cel care aude să spună, vino.” Împărăția a fost inaugurată, dar nu a venit deja în mărirea și puterea ei deplină. Sau, mai bine spus Împărăția trebuie să vină – dar Regele a venit deja. Biserica este încă *in via* și creștinii sunt încă „pelegrini” și străini în „această lume.” Această tensiune între „Trecut” și „ceea ce v-a să vină” a fost esențială pentru mesajul creștin încă de la început. Au existat întotdeauna acești doi termeni primari de referință: Evanghelia și a doua venire. Povestea mântuirii a fost încă în progres. Bisericii i s-a oferit mai mult decât o „promisiune” sau, mai bine spus, „Promisiunea Tatălui” a fost Duhul Sfânt care a venit și a locuit în Biserică veșnic. Împărăția Duhului a fost deja inaugurată. Astfel, Biserica trăiește în două dimensiuni concomitent. Augustin descrie această dualitate primară a situației creștine într-un pasaj remarcabil din „Comentariu” la Evanghelia Sfântului Ioan, interpretând capitolul al XXI-lea. „Există două stadii care sunt cunoscute Bisericii, predicate și comandate ei din rai, în timp ce unul este al credinței celălalt este al privirii. Unul – într-un sejur temporal într-un pământ străin, celălalt în veșnicia sălașului (raiului). Unul, pe cale, celălalt – în țara pămîntescă. Unul – în lucrare activă, celălalt – plata contemplației. . . Unul este neliniștit cu grija cucerniei, celălalt este sigur de pacea victoriei. . . Întregul primului este depășit aici unde este sfârșitul lumii apoi își găsește terminația. Celălalt este deferit contemplației numai după sfârșitul acestei lumi, dar nu are nici un sfârșit în lumea ce v-a să vină (*in Johan. tr.* 124.5). Totuși, este esențial aceiași Biserică care are această voință duală, *duas vitas*. Această dualitate este semnificată în povestea evangheliei prin două nume: Petru și Ioan.

II

Creștinismul a fost descris recent ca și o „experiență a noutății,” un „*Neuheitserlebnis*.” Această „noutate” a fost ultimă și absolută. A fost Taina Întrupării. Întruparea a fost interpretată de Părinți nu ca și un miracol metafizic, ci mai întâi ca și o soluție la o criză existențială în care umanitatea a fost captivă fără nici o nădejde, ca și un Răscumpărător al lui Dumnezeu. Pentru noi „oamenii și pentru a noastră mântuire,” Fiul lui Dumnezeu a venit jos și s-a făcut om.³⁹

* Acest articol a părut în *Studia patristica*, Vol. II, ed. Kurt Aland și F.L. Cross (Berlin: Akademie Verlag, 1956), 235-250. Retipărit cu permisiunea autorului.

³⁷ A se vedea Msgr. Joseph Pohle, *Eshatologia*, adaptată și editată de Arthur Preuss (Herder Book Co., St. Louis, Mo. & London, 1947), p. 2.

³⁸ A se vedea Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, vol. III, p. 451-452, s. v. *καὶνός* (Behm).

³⁹ Problema dacă acest scop răscumpărător a fost singurul motiv sau scop al Întrupării, astfel încât ea nu ar fi avut loc dacă omul nu ar fi păcătuit, nu a fost niciodată ridicată de Părinți, cu o singură excepție. Mesajul creștin a fost încă de la început mesajul mântuirii și Hristos a fost descris ca și Răscumpărătorul sau Mântuitorul lumii și al umanității, care și-a răscumpărat poporul Său din robia păcatului și a stricăciunii. S-a

Răscumpărarea a fost împlinită odată pentru totdeauna. Unirea sau „comuniunea” cu Dumnezeu a fost re-stabilită și puterea de a fi copii lui Dumnezeu a fost conferită oamenilor prin credință. Hristos Iisus este singurul Mediator și Avocat și sacrificiul său de pe cruce, *in ara crucis* a fost „un sacrificiu deplin, desăvârșit și suficient, jertfire și satisfacție.” Situația umană a fost schimbată radical la fel ca și statutul omului. Omul a fost adoptat ca și fiul lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Unul Născut Fiul lui Dumnezeu, crucificat și înviat. Doctrina catolică a Întrupării, elaborată de Părinți de la Sfântul Irineu la Sfântul Ioan Damaschinul a accentuat mai întâi aspectul finalității și unicității, al împlinirii și deplinătății. Fiul omului „a fost făcut” om veșnic. Fiul lui Dumnezeu, „Unul din Sfânta Treime” este om în virtutea Întrupării veșnice. Unirea Ipostatică este o împlinire permanentă. Victoria crucii este o victorie finală. Din nou, Învierea Domnului este începutul învierii generale. Tocmai pentru aceste motive „istoria mântuirii” trebuie să meargă înainte și merge înainte. Doctrina lui Hristos își găsește plinătatea și împlinirea în doctrina Bisericii, a „întregului Hristos,” – pentru a folosi fraza măreață a lui Augustin. Aceasta introduce imediat durată istorică. Biserica este un trup care crește, până când v-a ajunge la „o bărbăție matură,” *εἰς ἀνδρα τέλειον*. Biserica prezentă este un „prezent” veritabil. Tocmai această conștiințiozitate a prezenței ei locuitoare care necesită orientarea în spre viitor. În Biserică și prin Biserică Dumnezeu încă își împlinește scopul ei răscumpărător, prin Iisus Hristos, Domnul. Din nou, Biserica este un trup misionar trimis în lume pentru a propaga și proclama Împărăția și „întreaga creație” a fost așteptată să împărtășească în această „renovare” ultimă care a fost deja inaugurată de Domnul Întrupat și în El. Istoria a fost judecată teologic tocmai de interesul misionar al Bisericii. Pe de altă parte, istoria, „Istoria Mântuirii” nu putea fi privită ca și un proces nesfârșit. „Sfârșitul vremurilor” și „Împlinirea” au fost anticipate cu credincioșie. „Sfârșitul” a fost prezis clar în scripturi, după cum le citeau primii creștini. Țelul a fost „dincolo de istorie,” dar istoria a fost organizată și reglementată tocmai de acest țel super-istoric și transcendent, de o așteptare plină de veghe a întoarcerii Domnului. Numai o împlinire „ultimă” și finală, o reintegrare sau „re-capitulare” ultimă putea oferi înțeles fluxului de evenimente și întâmplări, duratei timpului. Sentimentul puternic și corporat i-a obligat pe primii creștini să privească la o integrare ultimă și inclusivă a procesului răscumpărător al Împărăției ce are să vină. Acest lucru a fost accentuat deplin de Origen. „*Omne ergo coprus Ecclesiae redimentur sperat Apostolum, nec putat posse quae perfecta sunt dari singulis quibusdam membris, nisi universum corpus in unum fuerit congregatum*” (în Rom VII. 5). Istoria continuă fiindcă trupul nu a fost încă împlinit. „Plinătatea trupului” implică și presupune o reintegrare a istoriei, inclusiv Vechiul Legământ, „sfârșitul.” Sau după fraza Sfântului Ioan Hrisostom, „atunci este capul împlinit, când trupul este predat deplin când suntem împreună, lipiți și uniți împreună” (în *Efes. Omilia III, ad. I. 23*). *Erit unus Christus, amans seipsum* (Augustin, *In Ps. 26 sermo 2*, n. 23). Celălalt motiv pentru a privi înainte la o împlinire viitoare a fost convingerea deplină și ferventă în învierea morților. În felul ei avea să fie o reintegrare a istoriei. Hristos a înviat și înțepătura morții a fost luată. Puterea morții a fost frântă radical și *in Christo* a fost manifestată și deslușită viața veșnică. „Ultimul dușman” este încă activ în lume, deși în lume moartea nu mai domnește. Victoria Hristosului înviat nu este deplin deslușită. Triumful răscumpărător al lui Hristos v-a fi actualizat deplin numai la învierea cea de obște. „*Expectandum nobis etiam et corporis ver est*” (Minucius Felix, *Octavius*, 34). Aceasta a fost convingerea comună a epocii patristice, de la Atenagora la Sfântul Irineu și până la Sfântul Ioan Damaschinul. Sfântul Atanasie și Sfântul Grigorie de Nyssa au fost cei mai deplin convinși de acest lucru. Hristos trebuia să moară pentru ca să abroge moartea și stăcăciunea prin moartea Sa. Întrădevar, moartea era „ultimul dușman” pe care el trebuia să-l distrugă cu scopul de a mântui omul de stăcăciune. Acesta a fost unul dintre principalele argumente ale Sfântului Atanasie în lucrarea sa *De Incarnatione*. Cu scopul de a primi moartea el trebuia să aibă un trup (*De incarn.* 21). Sfântul Grigorie de Nyssa spune același lucru: „dacă cineva v-a cerceta taina, el v-a spune mai mult că moartea i s-a întâmplat ca și o consecință a nașterii, dar nașterea a fost asumată

presupus că înseși înțelesul Mântuirii a fost restaurarea unirii intime între om și Dumnezeu și s-a concluzionat prin urmare că Răscumpărătorul trebuia să aparțină ambelor părți, adică trebuia să fie atât dumnezeiesc cât și uman, căci altcumva comuniunea frântă nu ar fi putut fi recuperată. Această linie de gândire a fost adoptată de Sfântul Irineu, mai târziu de Sfântul Atanasie și de scriitorii secolului al patrulea, în lupta lor împotriva arienilor. Numai în Sfântul Maxim Mărturisitorul găsim sugestia că Întruparea a aparținut planului original a Creației și într-un anumit sens a fost independentă de Cădere: *quaest. ad Thalassium*, qu. 60, PG XC, c. 621: cf. *Ambigua*, XCI, 1097, 1305, 1308 sq. Cf. remarcilor Părintelui Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique; Maxime le Confesseur* (Paris, Aubier, 1947), p. 204-205 (ediția germană, s. 267-268). A se vedea de asemenea Aloysius Spindeler, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des vierten und fünften christlichen Jahrhunderts* (Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausgegeben von Erhard und Kirsch, XVIII. 2), 1938.

pe baza morții” (*Orat. cat.* 32). Sau în fraza ascutită a lui Tertulian: *Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset* (*De carne Christi*, 6). Învierea trupească a omului a fost unul din principalele scopuri ale Răscumpărării. Învierea generală și viitoare nu va fi pur și simplu o „re-stabilire” la condiția de mai întâi. Aceasta v-a fi mai mult o „îmortalizare a morții,” după cum s-a exprimat destul de ascutit Sfântul Maxim Mărturisitorul. Învierea viitoare a fost concepută ca și un act creativ al lui Dumnezeu, ca și o „re-novare” integrală și comprehensivă a întregii Creații. „Iată, fac toate lucrurile noi.” În fraza Sfântului Grigorie de Nazianz aceasta v-a fi a treia și ultima „transformare” a vieții umane („μεταστάσις”), completând și depășind pe cele două, testamentul vechi și cel nou, un *σάιςμός* eshatologic conclusiv (*orat. theol.* V. 25).

III

Noua viziune a destinului uman, în lumina lui Hristos, putea fi exprimată adecvat și cu acuratețe în termenii filosofilor curente ale acelor vremuri. Un nou set de concepte trebuia elaborat înainte ca un crez creștin să poată fi articulat și dezvoltat într-un sistem coerent de presupozii teologice. Problema nu a fost cea a ajustării, ci mai mult cea a schimbării primare a obiceiurilor ale gândirii. Filosofia greacă era dominată de ideile permanenței și recurenței. În ciuda unor mari varietăți de curente, un model comun poate fi detectat în toate sistemele. Aceasta a fost viziunea unui Cosmos veșnic. Tot ceea ce era vrednic de existență trebuia să existe în cea mai desăvârșită manieră înaintea tuturor timpurilor și nimic nu putea fi adăugat la această plinătate împlinită. Nu era posibilă nici o schimbare și nu putea apare nici o noutate. Întregul, Cosmosul a fost desăvârșit și deplin și nimic nu mai putea fi desăvârșit și completat. Nu mai putea exista decât o deslușire a plinătății pre-existente. Aristotel a exprimat acest punct franc. „Ceea ce este din necesitate” coincide cu ceea ce este „întotdeauna,” din moment ce ceea ce „trebuie să fie” nu poate „să nu fie.” De aici rezultă că un lucru este veșnic dacă „ființa” sa este necesară și dacă este veșnic, atunci „ființa” sa este necesară. Prin urmare, dacă „venirea în ființă” a unui lucru este necesară, această „venire în ființă” este veșnică și dacă este veșnică este necesară. Umează de aici că dacă „venirea în ființă” a oricărui lucru, dacă este absolut necesară, trebuie să fie ciclică, trebuie să se întoarcă la sine. Prin urmare „necesarul absolut” poate fi găsit într-o mișcare circulară și „într-o venire în ființă” ciclică (*De gen. et corr.* II. 2, 338a). Argumentul este clar deplin. Dacă există orice fel de „rațiune suficientă” pentru ca un anumit lucru să existe („necesitatea”), acest motiv trebuie să fie „veșnic,” nu poate exista nici un fel de motiv de ce acest lucru să nu fi existat „din veșnicie,” din moment ce altcumva motivul pentru existența lui nu ar fi putut fi „suficient” sau „necesar.” Nu este conceptibilă nici un fel de creștere în „ființă.” Nu poate fi „inovat” nici cu adevărat real. Adevărata realitate este întotdeauna înapoi („din veșnicie”) și nici odată „înainte.” În conformitate Cosmosul este o ființă periodică și nu v-a exista nici un sfârșit al „revoluțiilor” cosmice. Cel mai înalt simbol al realității este cercul recurent. Realitatea cosmică, din care omul este doar o parte a fost concepută ca și un proces ciclic permanent, legiferat într-o serie infinită de roate reproducătoare de sine, de cercuri care se repetă și se reiterează pe sine. Numai cercul este perfect.⁴⁰ Evident, nu exista loc pentru nici un fel de „eshatologie” reală într-o astfel de schemă. Filosofia greacă era întotdeauna interesată mai mult de „primele principii” decât de „ultimele lucruri.” Toată concepția se baza mai mult pe o experiență astronomică. Întrădevăr mișcările celeste sunt periodice și recurente. Întreg cursul rotației v-a fi împlinit într-o anumită perioadă („Marele An”) și apoi v-a veni o „repetiție,” un nou cerc sau ciclu identic. În timp nu exista „progres,” ci numai întoarceri veșnice, o „întoarcere spiralată.”⁴¹ În această schemă timpul era numai o rotație, o reiterare periodică a sinelui. După cum s-a exprimat Platon în *Timaus*, timpul „îmită” veșnicia și se învârtă în conformitate cu legea numerelor (38a,b) și în acest sens poate fi numit „o imagine mobilă a veșniciei” (37d). În sine, timpul este un mod de existență mai de jos sau mai redus. Această idee a succesiunii periodice a lumilor identice pare să fie tradițională în filosofie greacă. Pitagoreicii par să fie primii care au profesat o repetiție exactă. Odată

⁴⁰ Despre noțiunea de mișcare circulară în Aristotel a se vedea O. Hamelin, *Le système d'Aristote* (a doua ediție, Paris, 1831), p. 336ss.; J. Chevalier, *La notion du Necessaire chez Aristote et chez ses prédecesseurs, particulièrement chez Platon* (Paris, 1915), p. 160ss.; R. Mugnier, *La Théorie du Premier Moteur et l'Évolution de la Pensée Aristotelienne* (Paris, 1830), p. 24 ss.

⁴¹ A se vedea Pierre Duhem, *Le système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic* (t. I, Paris, 1914), pp. 65ss., 275-296 și în special t. II, Paris 1914, p. 447ss., *Les Pères de l'Église et la Grand Année*. Cf. Hans Meyer, *Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge*, în Festgabe A. Ehrhard (Bonn, 1922), p. 359ff.

cu Aristotel această concepție periodică a Universului a primit o formă strict științifică și a fost elaborată într-un sistem coerent al fizicii. Mai târziu această idee a reîntoarcerilor periodice a fost preluată de stoici. Ei au profesat crezul în disoluția periodică și „renașterea” tuturor lucrurilor, *παλιγγενεσία* și apoi fiecare detaliu minuscul v-a fi reprodus exact. Această reîntoarcere era ceea ce stoicii numeau „restaurarea universală,” *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*. Evident acesta era un termen astronomic.⁴² Era un fel de *perpetuum mobile* cosmic și toate existențele individuale erau implicate nesperat și inextricabil în această rotație cosmică, în aceste ritmuri cosmice și „cursuri astrale” (așa numeau grecii „destinul” sau soarta, *ἡ εἰμαρμένη*, *vis positionis astrorum*). Universul a fost întotdeauna numeric același și legile lui erau imutabile și invariabile și fiecare altă lume era întotdeauna numeric aceeași. Legile ei erau imutabile și invariabile și fiecare altă lume se v-a asemana exact cu cele mai timpuri în toate aspectele. „Mișcarea ciclică și transmigrarea sufletelor nu este istorie. Era o istorie construită pe modelul astronomiei, aceasta era întradevăr un fel de astronomie.”⁴³ Origen a protestat cu putere împotriva acestui sistem de robie cosmică. „Dacă acesta este adevărat, atunci liberul arbitru este distrus” (*Contra Celsum*, IV. 67 etc.; cf. V. 20-21). Oscar Cullman, în renumita sa carte, *Christus und die Zeit* a depictat divergența radicală între conceptul „circular” al timpului în gândirea grecească și conceptul „liniar” al Bibliei și al doctrinei creștine. Părinții antici erau deplin conștienți de această divergență. Augustin exclamă *circuitus illi jam explosi sunt*. Haideti să-l urmărim pe Hristos, „pe calea dreaptă” și să ne întoarcem mintea de la încurcătura circulară a necredincioșilor. — *Viam rectam sequentes quae nobis est Christus. Eo duce et salvatore, a vano et inepto impiorum circuitu iter fidei mentemque avertamus.* (*De civ. Dei*, XII. 20). — Acum această concepție circulară a Universului, ca și o „ființă periodică” a fost strâns legată de convingerea inițială a grecilor că Universul, Cosmosul era „veșnic,” nu avea nici un început și prin urmare era „nemuritor,” fără sfârșit. În acest sens, „cosmosul” era „dumnezeiesc.” Prin urmare o respingere radicală a concepției ciclice era posibilă numai în contextul unei doctrine coerente a Creației. Eshatologia Creștină depinde inextricabil de o doctrină adecvată a Creației. În acest punct gândirea creștină s-a confruntat cu dificultăți majore.⁴⁴ Origen a fost probabil primul care a încercat să construiască o formulă sistematică a doctrinei creației dar el a fost încă de la început puternic influențat de obiceiurile „eleniste” ale gândirii sale. Crezul în creație a fost pentru el un articol integrant al credinței apostolice. De la „desăvârșirea” absolută a lui Dumnezeu el s-a simțit obligat să deducă „veșnicia” lumii. Altcumva se gândea el, ar trebui să admitem anumite schimbări în Dumnezeu. În concepția lui Origen Cosmosul era un fel de companie veșnică a lui Dumnezeu. În acest moment caracterul aristotelian al gândirii sale este evident. Apoi, Origen a trebuit să admită „ciclurile” și un fel de rotație, deși el a respins caracterul iterativ al „cercunilor” succesive. În sistemul său exista o inconsistență nerezolvată. „Veșnicia” lumii implică un număr infinit de „cicluri” în trecut, dar Origen a fost deplin convins că această serie de „cicluri” v-a avea nu sfârșit și prin urmare în viitor avea să fie numai un număr finit de „cicluri”. Acest lucru a fost larg inconsistent. Pe de altă parte, Origen a fost obligat să interpreteze „împlinirea” finală ca și o „întoarcere” la situația din urmă, „înaintea tuturor veacurilor.” Întradevăr, pentru el istoria a fost neproductivă și tot ceea ce putea fi „adăugat” la realitatea pre-existentă trebuia pur și simplu omis în sumarul totală ca și un aliaj accidental sau o acumulare deșartă. Plinătatea Creației a fost realizată de *fiat*-ul creativ „în veșnicie” odată pentru totdeauna. Procesul istoriei putea avea pentru el doar un înțeles „simbolic.” Acesta a fost mai mult sau mai puțin transparent pentru valorile veșnice. Toate legăturile din lanț pot fi interpretate ca și semne a unei realități mai înalte. În cele din urmă toate aceste semne și simboluri vor trece, deși este dificil de văzut de ce seriile infinite de „cicluri” nu ar trebui să se sfârșească. Totuși, toate semnele au propria lor funcție în istorie. Evenimentele, ca și întâmplări temporale nu au nici o semnificație permanentă. Numai interpretarea lor vidă este „simbolică.” Această presupunere primară l-a dus pe Origen la dificultățile de netrecut în hristologie. Putea fi privită întruparea ca și o împlinire permanentă sau nu a fost nimic mai mult decât un „episod” în istorie, care trebuia depășit de „veșnicie”? Mai mult, înseși bărbăția, ca și un mod de existență particular trebuia interpretată ca și un „episod,” la fel ca și toate diferențierile de ființe. Nu a aparținut planului original al Creației și a originat în dezintegrarea generală a

⁴² A se vedea Oepke, s. v. *ἀποκατάστασις*, în Kittel, I, S. 389: „Vor allem wird *ἀποκατάστασις* terminus technicus für die Wiederherstellung des kosmischen Zyklus.”

⁴³ A. Lossev, *Eseuri în mitologia și simbolismul antic* (Moscovă, 1930) [în rusă], p. 643. Această carte este una dintre cele mai bune contribuții la discuția platonismului, inclusiv platonismul creștin. Este o carte rară. Cartea și alte scrieri de valoare ale lui Lossev în același domeniu poate fi obținută în Biblioteca Fritz la Universitatea din Basel.

⁴⁴ Cf. Articolul meu, „Ideea Creației în Filosofia creștină,” în *Periodicul Bisericii Orientale* (vol. VIII, 1949), 3 număr suplimentar, „Natură și har.”

Căderii. Prin urmare, era menită dispariției, atunci când întregul Creației este restaurat la integritatea inițială, când lumea primordială a duhurilor curate v-a fi restabilită în splendoarea sa originală. Istoria nu are nimic de contribuit la această „apocatastază” ultimă. – Acum, este ușor să ometem acest fel de eshatologie ca și un caz evident de elinizare acută. Adevărata situație istorică este mult mai complexă. Origen se lupta cu o problemă reală. „Aberațiile” lui erau de fapt durerile nașterii gândirii creștine. Propriul său sistem era o naștere abortivă. Sau pentru a schimba metafora, eșecurile lui au devenit indicatoarele rutiere pe drumul unei sinteze mai satisfăcătoare. În lupta cu arianismul Părinții au fost obligați la o concepție clară a „Creației,” ca și o formă distinctă de alte forme de „devenire” și „ființă.” Contribuția Sfântului Atanasie a fost în acest moment decisivă. Dintr-un alt punct de vedere, Augustin se lupta cu aceeași problemă și descoperirea sa că Timpul trebuie privit ca și o creatură a fost una din cele mai relevante împliniri ale gândirii creștine. Această descoperire a eliberat această gândire de greaua moștenire a obiceiurilor elinice. S-a pus o temelie stabilă pentru teologia creștină a istoriei.

IV

Nici o integrare comprehensivă a existenței este posibilă fără Învierea morților. Unitatea umanității poate fi împlinită numai în învierea morților. Aceasta a fost cea mai pătrunzătoare noutate a mesajului creștin. Predica Învierii la fel de bine ca și predica crucii a fost o nebunie și o piatră de poticnire pentru păgâni. Crezul creștin într-o înviere care v-a veni nu putea decât să-i confunde și să îi stânjenească pe greci. Însemna pentru ei că încătușarea prezentă în carne v-a fi reînnoită din nou și pentru totdeauna. Așteptarea unei învieri a cămii s-ar potrivi mai mult unui vieme, sugera Celsus, batjocorind în numele bunului simț. El îi poreclea pe creștini „un echipaj iubitor de carne” și îi trata pe dochetiști cu mai mare simpatie și înțelegere (apud Origen, *Contra Celsum*, V. 14; VII. 36. 39). Porfirie, în a sa „*Viața lui Plotin*” spune că Plotin, din câte se pare, „îi era rușine că se afla în carne” și cu această afirmație își începe biografia. „Într-o astfel de schemă a gândirii el a refuzat să vorbească fie de strămoșii sau părinții lui sau despre țara lui de baștină. El nu ar fi șezut pentru un sculptor sau pictor. Ar fi fost absurd să facem un chip permanent al acestui schelet pieritor. Este destul că îl purtăm acum.” (*Viața lui Plotin*, 1). Acest ascetism filosofic a lui Plotin trebuia distins de dualismul oriental, manihean sau gnostic. Plotin a scris foarte puternic „împotriva gnosticilor.” Totuși, a fost mai mult o diferență de motive și metode. Subiectul practic în ambele cazuri a fost unul și același – un „zbor” sau o „retragere” din această lume corporală, o „scăpare” din trup. Însuși Plotin a sugerat următoarea imagine. Doi oameni trăiesc în aceeași casă. Unul îl învinovățește pe constructor și îndemânarea sa că este făcută din lemn din piatră și fără viață. Celălalt laudă înțelepciunea arhitectului fiindcă clădirea este atât de îndemânatic construită. Pentru Plotin lumea nu era rea. Era „chipul” sau reflexia lumii de sus și probabil una din cele mai bune imagini. Totuși, trebuie să aspirăm dincolo de toate imaginile, de la imagine la prototip. Nu trebuie să nutrim copia, ci modelul (V. 8.8). „El știe că atunci când timpul v-a veni, el v-a ieși afară și nu v-a mai avea nevoie de o casă.” Adică sufletul va fi eliberat de legăturile trupului, v-a fi dezrobuit și v-a putea urca la propria sferă.” (II. 9. 15). „Adevărata deșteptare este adevărata înviere din trup și nu cu trupul,” ἀπό σώματος, οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις – din moment ce trupul este prin natură opus sufletului (τὸ ἀλλότριον). O înviere trupească ar fi doar o trecere de la un somn la altul (III. 6.6). Caracterul polemic al acestor fraze este evident. Conceptul de înviere trupească a fost destul de străin și nebinevenit gândirii grecești. Atitudinea creștină era tocmai opusul. „Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiți, de vreme ce dorim nu să ne scoatem haina, ci pe deasupra să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pentru ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață.” (2 Cor. 5, 4). Sfântul Pavel pleda pentru ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος (Rom. 8. 23).⁴⁵ După cum a comentat Sfântul Ioan Hrisostom în aceste pagini, trebuie distins între trup și „stricăciune.” Trupul este creația lui Dumnezeu, deși a fost corupt. „Lucrul străin” care trebuie alungat nu este trupul ci stricăciunea (*De resurr. Mortuor.* 6). A existat un flagrant „conflict în antropologie” între mesajul creștin și înțelepciunea greacă. Trebuia elaborată o nouă antropologie pentru a păstra nădejdea Învierii păgânilor. În ultimă instanță a fost Platon și nu Aristotel cel care putea oferi ajutor filosofilor creștini. În interpretarea filosofică a nădejzii eshatologice, teologia creștină încă de la început se agață de Aristotel.⁴⁶ O astfel de preferință cu prejudecată poate apărea neașteptată și ciudată. Căci strict vorbind la Aristotel nu era vorba de nici un fel

⁴⁵ A se vedea Büchsel, s.v. ἀπολύτρωσις, în Kittel, IV, 355.

de destin după moarte a omului. În interpretarea sa omul era în întregime o ființă pământească. Nimic cu adevărat uman nu trece dincolo de mormânt. Omul este mortal deplin. Ființa sa singulară nu este o persoană și nu supraviețuiește morții. În această slăbiciune a lui Aristotel consta tăria lui. El a avut o înțelegere reală a unității existenței umane. Omul era pentru el o ființă individuală, o unitate vie. Omul era unul numai în dualitatea sa, ca și „un trup animat” și două elemente în el există numai împreună într-o corelație concretă și indivizibilă. Sufletul și trupul împreună, pentru Aristotel nu sunt nici chiar două elemente, care sunt combinate sau legate împreună, ci mai mult două aspecte a aceleiași realități concrete. „Sufletul și trupul împreună constituie animalul. Acum nu mai este nevoie de nici o dovadă că sufletul nu poate fi separat de trup” (*De anima* 413a). Odată ce unitatea funcțională a sufletului a fost frântă de moarte, nu mai există nici un fel de „organism”, cadavrul nu este nimic mai mult decât un trup și un om mort cu greu mai poate fi numit om (*Meteor.* IV. 12, 389b: *νεκρὸς ἀνθρώπος ὁμῶνυμος*; cf. *De part. Anim.* 641a). Pentru Aristotel nu era posibilă nici o altă transmigrare a sufletelor în alte trupuri. Fiecare suflet locuiește în „propriul” trup, pe care îl creează și îl formează și fiecare trup are sufletul său ca și principiu vital, „*eidos*” sau formă. Această antropologie se înclină ușor pe sine unei simplificări biologice atunci când omul este deplin echivalent cu orice altă ființă vie. Întrădevar așa a fost interpretarea multor urmași a lui Stagiriu, inclusiv a celebrului Alexandru al Afrodisiasului. Aristotel a scăpat cu greu de aceste pericole inerente ale concepției lui. Bineînțeles că omul a fost pentru el o „ființă inteligentă” și capacitatea sa de a gândi a fost semnul său distinctiv. Noțiunea de *voûc* nu se potrivește foarte bine în schema generală a psihologiei aristotelice scopurilor creștine și aceasta a fost tocmai ceea ce a fost făcut de Părinți, dar Aristotel evident „nu a fost un mistic musulman și nici un teolog creștin.”⁴⁷ Eșecul real al lui Aristotel nu a constatat în „naturalismul” său, ci în faptul că nu putea admite nici un fel de permanență a individului. Acesta a fost un eșec comun al filosofiei grecești. Dincolo de timp gândirea grecească a vizualizat numai „tipicul” și nimic cu adevărat personal. În *Estetica* a Hegel a sugerat că sculptura oferă adevărata cheie a întregii mentalități grecești.⁴⁸ Mai recent, un cărturar rus, A. Th. Lossev arătat că întreaga filosofie greacă a fost numai un „simbolism sculptural.” El se gândea în special la platonism, dar sugestia lui are o relevanță mai largă. „În fața unui fundal întunecat, ca și un rezultat al jocului de lumină și umbră se ridică o statuie, un trup maiestos și mândru, o marmură și o frumusețe dumnezeiască, rece, lipsită de culoare și oarbă. Lumea este o astfel de statuie și dumnezeii sunt statui; statul oraș și eroii, miturile și ideile; toate ascund sub ele această intuiție sculpturală originală... Nu există nici o personalitate, nici ochi, nici individualitate duhovnicească. Există un „ceva” dar nu un „cineva,” un „eu” individualizat, dar nici o persoană vie cu nume propriu... Nu există nimic deloc. Există trupuri și idei. Caracterul duhovnicesc al ideilor este omorât de trup, dar căldura trupului este reținută de o idee abstractă. Aici sunt statuile frumoase dar reci și indiferent de extatice.”⁴⁹ În tradiția sa, totuși Aristotel a înțeles individul mai mult decât oricine. El a oferit filosofilor creștini toate elementele cu care o concepție adecvată a personalității putea să fie construită. Puterea lui consta în înțelegerea lui a întregului empic al existenței umane. Concepția lui Aristotel a fost transformată în adaptarea creștină, din moment ce s-au deschis noi perspective și toți termenii au primit o nouă semnificație. Nu putem eșua să încunoștinăm originea aristotelică a principalelor idei antropologice a teologiei creștine primare. O astfel de încreștinare a aristotelismului găsim deja în Origen, la un anumit nivel în Sfântul Metodie al Olimpului și mai târziu în Sfântul Grigorie de Nyssa care în minunatul său tratat *De Anima et Resurrectione* a încercat o sinteză îndrăznească între Origen și Metodie. Ruptura între „intellect,” impersonal și „veșnic” și suflet, individual dar mortal a fost depășită și vindecată în noua conștiință de sine a unei

⁴⁶ Cf. celor mai interesante remarci a lui E. Gilson în conferințele sale Gifford: *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* (a doua ediție, Paris, 1944), tot capitolul IX, „L'anthropologie chrétienne,” p. 175 ss. Gilson pare că a subestimat elementele aristotelice din patristica timpurie, dar el oferă un excelent *mis au point* a întregii probleme.

⁴⁷ R. D. Hicks, în introducere a ediția sa a lucrării *De anima*, Cambridge, tipărit de tipografia universității, 1934, p. LVI. Cf. Anton C. Pegis, *Sfântul Toma și grecii*, Conferința Aquino, 1939, a treia tipărire (Marquette University Press, Milwaukee, 1951), p. 171. Deja E. Rhode, *Psyche, Seelcult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (3. Aufl, 1903, Bd. II), p. 305, a sugerat că toată doctrina lui *voûc* a fost simplu o supraviețuire a platonismului timpuriu al lui Aristotel. Această idee a fost susținută recent de Werner Jäger, *Aristotel, fundamentele dezvoltării istoriei sale*, traducere de Richard Robinson, ediția a doua (Oxford, Clarendon Press, 1948), p. 332f.

⁴⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik, Samtliche Werke*, Bd. X 2, p. 377; cf. întreaga secțiune despre sculptură care pentru Hegel a fost în special „arta clasică,” p. 353f.

⁴⁹ Lossev, *Esee în simbolismul și mitologia antică*, I, p. 670, 632, 633 – în rusă.

personalității duhovnicești. Ideea personalității a fost probabil una dintre cele mai mari contribuții creștine la filosofie. Atunci tragedia morții putea fi vizualizată în adevărata ei dimensiune. Pentru Platon și platonisti moartea a fost doar o eliberare binevenită din robia trupului, „un zbor în țara de baștină.” Pentru Aristotel și ucenicii lui a fost doar un sfârșit natural al existenței pământești, un sfârșit trist dar inevitabil „și nimic nu se mai poate gândi să fie bun sau rău pentru mort” (*Eticha Nicom.* III. 6, III. 5a). Pentru creștini aceasta era o catastrofă, o frustrare a existenței umane, o reducere la un stadiu sub-uman, anormal și înrădăcinat în condiția păcătoasă a umanității din care suntem eliberați prin victoria lui Hristos. Datoria teologului creștin a fost să lege nădejdea învierii cu noua concepție a omului. Este interesant să observăm că problema a fost văzută și afirmată clar în primul eseu teologic despre Înviere pe care îl posedăm. În scurtul tratat *De resurrectione mortuorum* Atenagora al Atenei începe cu afirmația deschisă că „Dumnezeu a oferit ființă independentă și viață nu naturii sufletului însuși și nici naturii trupului separat, ci oamenilor, compuși din trup și suflet.” Nu ar mai fi un om, dacă completitudinea structurii lui ar fi ruptă, căci atunci ar fi ruptă și identitatea individului.” Dacă nu este înviere, natura umană nu mai este natură umană” (*De resurr. mort.* 13, 15). Aristotel a conchis mortalitatea trupului din mortalitatea sufletului care era puterea vitală a trupului. Ambele merg în pământ. Din contră, Atenagora concluzionează învierea trupului din nemurirea sufletului rațional. Ambele sunt ținute împreună.⁵⁰ Astfel, s-a așezat o temelie sigură pentru alte elaborări.

V

Scopul acestei scurte lucrări nu a fost de a oferi un sumar complet la gândirea și învățătura eshatologică a Părinților. A fost o încercare de a accentua principalele teme și probleme cu care se luptau Părinții. Din nou, a fost o încercare de a arăta cât de adânc și aproape toate subiectele eshatologice sunt legate de miezul mesajului și crezului creștin, de răscumpărarea omului prin Domnul Întrupat și înviat. Numai în această perspectivă mai largă, în contextul total al doctrinei creștine putem înțelege toate variațiile gândirii patristice. Nădejdea eshatologică este înrădăcinată în credință și nu poate fi înțeleasă numai în acest context. Părinții nu au încercat niciodată o expunere sistematică a eshatologiei, într-un sens tehnic și restrâns. Ei au fost deplin conștienți de logica lăuntrică care i-a dus de la crezul în Hristos Răscumpărătorul la nădejdea veacului ce v-a să vină: sfârșitul lumii, împlinirea finală, învierea morților și viața veșnică.

SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM: PROFETUL MILOSTENIEI¹

Hrisostom a fost un predicator puternic. Era legat de predică și privea predica ca pe datoria slujitorului creștin. Preoția este autoritate, dar este autoritatea convingerii și cuvântului. Regii obligă și pastorii conving. Primii acționează prin porunci, cei din urmă prin îndemnuri. Pastorii fac apel la libertatea umană și cheamă la decizii. După cum spunea Hrisostom, „trebuie să împlinim mântuirea oamenilor prin cuvinte de blândețe și îndemnuri. Întreg înțelesul vieții umane pentru Hrisostom a fost că trebuia să fie o viață în libertate și prin umare o viață de slujire. În predicile sale el a vorbit persistent despre libertate și decizie. Libertatea era pentru el chipul lui Dumnezeu în om. Hrisostom obișnuia să reamintească faptul că Hristos a venit tocmai să vindece voința omului. Dumnezeu acționează într-un astfel de fel încât să nu distruge propria noastră libertate. Însuși Dumnezeu acționează prin chemări și îndemnuri, nu prin forță. El arată

⁵⁰ Despre trecutul aristotelic al concepției lui Atenagora a se vedea Max Pohlenz, în *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie*, Bd. 47, p. 241ff., cf. E. Schwartz, *index graecus* la ediția lui Atenagora, în *Texte und Untersuchungen*, IV. 2, 1891, s. v. εἶδος, s. 105. Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 197. „Lorsqu'on pèse les expressions d'Athénagoras, la profondeur de l'influence exercée par la Bonne Nouvelle sur la pensée philosophique apparaît à plein. Créé par Dieu comme une individualité distincte, conservé par un acte de création continuée dans l'être qu'il a reçu de lui, l'homme est désormais le personnage d'un drame qui est celui de sa propre destinée. Comme il ne dépendait pas de nous d'exister, il ne dépend pas de nous de ne pas exister. Le décret divin nous a condamné à l'être, faits par la création, refrains par la redemption, et à quel prix. Nous n'avons le choix qu'entre une misère ou une béatitude également éternelles. Rien de plus résistant qu'une individualité de ce genre, prévue, volue, élue par Dieu, indestructible comme le décret divin lui-même qui l'a fait naître; mais rien aussi qui soit étranger à la philosophie de Platon comme à celle d'Aristote. Là encore, à partir du moment où elle visait une pleine justification rationnelle de son espérance, la pensée chrétienne se trouvait contrainte à l'originalité.”

¹ Acest articol a apărut original în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, IV, Nos. 3-4 (1955), 37-42.

calea cea dreaptă, cheamă și invită și avertizează în fața pericolelor vicleniei, dar mai presus de orice nu constrânge. Pastorii creștini trebuie să acționeze în conformitate. Prin temperament, Hrisostom a fost mai mult un maximalist, ascuțit și nigorist, dar el a fost întotdeauna împotriva forței, chiar și în luptele sale cu ereticii. El obișnuia să spună faptul că creștinilor le este interzis să folosească violența chiar și pentru motive bune: „lupta noastră nu face pe cei morți vii, ci face ca morții să trăiască, fiindcă este condusă în duhul blândei și al smereniei. Era precaut prin cuvinte dar nu prin fapte. Persecuta erezia nu și pe eretici. Îmi este mai familiar să fiu persecutat decât să persecut pe alții. Hristos a fost victorios ca și un crucificat și nu ca și un „crucificator.” Tăria creștinismului era pentru el smerenia și toleranța, nu puterea. Trebuie să fim stricți cu sinele și blânzi cu ceilalți.

Totuși, Hrisostom nu a fost în nici un caz un optimist sentimental. Diagnosticul său a situației umane a fost aspru și sever. El a trăit într-o vreme când Biserica era invadată dintr-o dată de mulțimi de convertiți nominali. El a avut impresia că predică morților. A urmărit lipsa de milostenie și nedreptatea complăcându-se și le-a văzut aproape într-o perspectivă apocaliptică: „am oprit zelul și trupul lui Hristos este mort.” El a avut impresia că vorbește unor oameni pentru care creștinismul era numai o modă convențională, o formă goală, un manierism și ceva mai puțin: „între mii, cu greu se poate găsi mai mult decât o sută care pot fi mântuiți și chiar și despre ei sunt îndoielnic.” El a fost stânjenit de marele număr de creștini preținși: „o mâncare extra pentru foc.”

Prosperitatea a fost pentru el un pericol, cel mai rău soi de persecuție, mai rău decât o persecuție deschisă. Nimeni nu vede pericole. Prosperitatea naște lipsa de griji. Oamenii adorm și diavolul îi omoară pe cei adormiți. Hrisostom a fost tulburat chiar și de o ușurare deliberată a standardelor și cererilor chiar și între clerici. Sarea își pierde gustul. El a reacționat împotriva acesteia nu numai printr-un cuvânt de mustare și reprimare, ci și prin fapte de milostenie și iubire. El a fost disperat de preocupat de reînnoirea societății, cu vindecarea bolilor sociale. El postea și trăia în castitate, întemeind spitale și orfeline, ajutând pe cei săraci și neajutorați. El a voit să redobândească duhul iubirii practice. A voit mai multă activitate și dedicație între creștini. Creștinismul era pentru el „calea” după cum a fost descris în vremurile apostolice și Hristos însuși era „Calea.” Hrisostom a fost întotdeauna împotriva tuturor compromisurilor, împotriva polițelor împăciuirii și a ajustărilor. El a fost un profet al unui creștinism total.

Hrisostom a fost în special un predicator al moralității, dar etica sa a fost adânc înrădăcinată în credința sa. El obișnuia să interpreteze scripturile tîmnelor sale și scriitorul lui favorit era sfântul Pavel. În epistolele sale se poate vedea legătura organică între credință și viață. Hrisostom a avut o temă dogmatică preferată, tema Bisericii, legată strâns de doctrina Răscumpărării ca fiind sacrificiul Marelui Preot Hristos; Biserica este noua ființă, viața în Hristos și viața lui Hristos în oameni. În al doilea rând, tema euharistiei, un sacrament și un sacrificiu. Ar fi drept să-l numim pe Hrisostom, după cum a fost chemat, „învățătorul Euharistiei,” *doctor eucharisticus*. Ambele teme se leagă. Biserica putea fi vie în Euharistie și prin ea.

Hrisostom a fost un martor al credinței celei vii și pentru acest motiv vocea lui a fost atât de atent ascultată atât în est cât și în vest; dar pentru el credința era o normă a vieții și nu numai o teorie. Dogmele trebuie puse în practică. Hrisostom predica Evanghelia mătuirii, vestea cea bună a vieții celei noi. Nu a fost un predicator al unei etici independente. El l-a predicat pe Hristos și pe Acesta crucificat și înviat, Mielul și Marele Preot. Adevărata viață era pentru el singurul test eficient al adevăratelor crezuri. Credința este împlinită în fapte, faptele milosteniei și ale iubirii. Fără iubire credința, contemplarea și viziunea tainelor lui Dumnezeu sunt imposibile. Hrisostom se uita la lupta disperată pentru adevăr în societatea zilelor sale. El era întotdeauna preocupat de sufletele vii; el se adresa oamenilor, persoanelor vii. El se adresa întotdeauna unei comunități pentru care a simțit responsabilitate. El discuta întotdeauna situații și cazuri concrete.

Unul din subiectele lui preferate și constante a fost cel al bogăției și al mizeriei. Tema a fost impusă sau dictată de așezământul în care lucra Hrisostom. El se confrunta cu viața în orașe mari și supraîncărcate, dimpreună cu toate tensiunile între săraci și bogați. El pur și simplu nu putea evita problemele sociale fără detașeze creștinismul de viață, dar problemele sociale erau pentru el probleme emfatic religioase și etice. El nu a fost mai întâi un reformator social, chiar dacă avea propriile lui planuri pentru o societate creștină. El era preocupat de căile creștinilor în lume, cu datorile lor, cu chemarea lor.

În predicile lui găsim mai întâi de toate o analiză penetrantă a situației sociale. El găsește multă nedreptate, răceală, indiferență, suferință și tristețe în societatea zilelor sale. El vede foarte bine în ce măsură acestea sunt legate de

caracterul *achiziitiv* al societății contemporane, cu duhul *achiziitiv* al vieții. Acest duh *achiziitiv* naște neegalitatea și prin urmare nedreptatea. El nu numai că este supărat pe luxul lipsit de fruct al vieții; el este conștient de faptul că bogăția este o ispită puternică. Bogăția seduce pe cei bogați. Bogăția în sine nu are nici o valoare. Ea este o mască sub care se ascunde adevărata față a omului, dar cei care au posesiuni ajung să le nutrească și sunt înșelați; ei ajung să se valorizeze și să se bazeze pe ele. Toate posesiunile, nu numai cele mari sunt periculoase, atâta vreme cât omul învață să se bazeze pe ceea ce este, prin propria natură, ceva trecător și nereal.

În acest moment Hrisostom este cât se poate de evanghelic. Comorile trebuie adunate în ceruri și nu pe pământ, unde toate comorile pământești sunt nereale și sortite sticăciunii. „Iubirea pentru bogăție nu este normală,” spune Hrisostom. Aceasta este numai o greutate pentru suflet și o greutate periculoasă. Înrobește sufletul; îl distrage de la slujirea lui Dumnezeu. Duhul creștin este duhul renunțării. Bogăția leagă omul de lucruri lipsite de viață. Duhul *achiziitiv* distorsionează viziunea, pervertește perspectiva. Hrisostom umează îndeaproape injuncțiunile Predicii de pe Munte. „Nu fiți neliniștiți pentru viața voastră, ce vom mânca și nici pentru trupul vostru, cu ce ne vom îmbrăca...” Viața este mai mare decât îmbrăcămintea și mâncarea, dar este neliniștea care este caracterul dominant al societății *achiziitive*.

Creștinii sunt chemați să renunțe la toate posesiunile și să îi urmeze lui Hristos cu o încredințare deplină. Posesiunile pot fi justificate numai prin folosința lor: să hrănești pe cei înfometați, să ajuți pe cei săraci și de a da totul celor nevoiași. Aici este principala tensiune și principalul conflict, între duhul de viațuire al Bisericii și dispoziția societății lumesti. Nedreptatea crudă a vieții actuale este rana care sângerează a societății noastre. Într-o lume a nevoilor și a tristeții, posesiunile sunt greșite – ele sunt dovada răcelii și simptomele unei credințe slabe. Hrisostom merge atât de departe încât denunță până și splendoarea templelor. „Biserica” spune el „este o companie triumfătoare a inginerilor și nu un magazin de argintărie. Biserica are o pretenție asupra sufletelor umane și numai de dragul sufletelor Dumnezeu acceptă daruri. Cupa oferită de Hristos ucenicilor la Cina cea de Taină nu era din aur. Totuși era prețioasă deasupra oricărei măsuri. Dacă vrem să-L onorăm pe Hristos, o facem cât îl vedem pe Hristos gol, în persoana celui sărac. Nu este de nici un folos să aducem mătase și pietre prețioase la templu și îl lăsăm pe Hristos să sufere de frig și golătate afară. Nu este de nici un folos dacă biserica este plină de vase de aur dar Hristos este înfometat. Faceți potire de aur dar nu oferiți cani de apă celor care au nevoie. Hristos ca și un străin fără casă se plimbă și cerșește și în loc să-l primiți voi faceți decorații.”

Lui Hrisostom îi era frică că tot ceea ce era ținut pentru săraci a fost într-un sens furat. Nu poți fi bogat fără să îi ții pe alții săraci. Rădăcina bogăției constă întotdeauna într-un fel de nedreptate. Totuși, sărăcia nu a fost pentru Hrisostom o virtute prin sine. Sărăcia însemna pentru el mai întâi de toate nevoie și voință, suferință și durere. Pentru acest motiv Hristos poate fi găsit între săraci și el vine la noi sub masca unui cerșetor și nu în cea a unui om bogat. Sărăcia este o binecuvântare numai când este acceptată de dragul lui Hristos. Săracii au mai puțină neliniște decât cei bogați și sunt mai independenți – sau cel puțin pot fi. Hrisostom a fost deplin conștient că sărăcia poate fi ispititoare, nu ca și o greutate ci ca și un stimulator al disperării și al invidiei. Tocmai pentru acest motiv el a voit să se lupte cu sărăcia cu scopul nu numai de a ușura suferința, ci pentru a înlătura ispitele.

Hrisostom a fost întotdeauna preocupat de probleme etice. El a avut propria viziune a unei societăți drepte și prima prerechizită a fost în opinia sa egalitatea. Aceasta este prima pretenție a oricărei iubini genuine. Hrisostom a mers mult mai departe. El a simțit că există numai un posesor al tuturor lucrurilor din lume – Dumnezeu, Făcătorul a toate. Strict vorbind, nu ar trebui să existe deloc proprietate privată. Totul aparține lui Dumnezeu. Totul este mai mult închiriat omului decât dat lui de Dumnezeu spre încredințare pentru scopurile lui Dumnezeu. Hrisostom a adăugat: totul este al lui Dumnezeu cu excepția faptelor bune ale omului – este singurul lucru pe care îl poate poseda omul. Din moment ce totul aparține lui Dumnezeu ca și Stăpânul nostru comun, totul este folosit pentru o folosință comună. Nu este acest lucru adevărat chiar și cu privire la lucrurile lumesti? Orașe, piețe de vânzare și desfacere, străzi – nu sunt ele o posesiune comună? Iconomia lui Dumnezeu este de același fel. Apa, aerul, soarele și luna și restul creației sunt intenționate în spre o folosință comună. Neînțelegerile intervin când oamenii încearcă să își împraprieze lucruri care, prin natura lor, nu au fost intenționate pentru posesiunea privată a unora, spre excluderea altora.

Hrisostom a avut îndoieli serioase cu privire la proprietatea privată. Nu intervine oare competiția atunci când este introdusă pentru prima dată distincția între „al meu” și „la tău”? Hrisostom nu era preocupat cu rezultatele, cât cu

cauzele – cu orientarea voinței. Unde își v-a aduna omul bogățiile? Hrisostom era după dreptate în apărarea demnității umane. Nu a fost oare creat fiecare om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu? Nu voiește Dumnezeu mântuirea și convertirea fiecărui om, indiferent de poziția în viață și indiferent de comportamentul său în trecut? Toți sunt chemați la pocăință și toți se pot pocăii. Orișicum nu a existat nici o neglijare a lucrurilor materiale în predica sa. Bunurile materiale vin de la Dumnezeu și ele nu sunt rele prin sine. Ceea ce este rău este folosirea nedreaptă a acestor bunuri, spre profitul unora, timp în care alții sunt lăsați să flămânzească. Răspunsul este în iubire. Iubirea nu este egoistă, „nu este ambițioasă, nici nu caută la sine.” Hrisostom se uita înapoi la Biserica primară. „Luați aminte la creșterea evlaviei. Ei au renunțat la bogățiile lor și s-au bucurat și avut mare bucurie, căci mai au fost bogățiile pe care l-au primit fără muncă. Nimeni nu a reproșat, nimeni nu a invidiat, nimeni nu a fost ranchiunos; nici o mândrie, nici un dispreț. Nici o discuție cu privire la ceea ce este „al meu” și „al tău.” Prin umare bucuria îi aștepta la masa lor; nimeni nu părea să mănânce ceea ce era al său sau al altuia. Nici nu au considerat proprietatea altora străină lor însuși; era proprietatea Stăpânului; nici nu au considerat că toate ale lor sunt ale fraților.” Cum a fost acest lucru posibil întreabă Hrisostom: prin inspirația iubirii de necuprins a iubirii lui Dumnezeu.

În nici un caz el nu a predicat „comunismul.” Modelul însuși poate fi înșelător și greșit ca oricare altul. Adevăratul lucru este duhul. Ceea ce predica Hrisostom în orașe, monahii practicau frecvent în comunitățile lor, profesând prin fapte că Dumnezeu este singurul Stăpân și posesorul a toate. Hrisostom nu a privit viața monahală ca și un curs avansat pentru cei aleși, ci mai mult ca și un model *evangelic* normal intenționat pentru toți creștinii. În acest moment el a fost în acord deplin cu principala tradiție a Bisericii primare, de la Sfântul Vasile și Augustin până la Sfântul Teodor Studitul în timpurile din urmă. Tăria monahismului nu constă în modelul însuși, ci în duhul dedicației, în șansa unei „chemări mai înalte.” A fost aceasta o chemare numai către câțiva? Hrisostom a fost întotdeauna suspicios față de neegalitate. Nu este periculos să discriminăm între „puternici” și „slabi”? Cine poate judeca și decide în avans? Hrisostom se gândea întotdeauna la oamenii reali. A existat un fel de individualism inerent în acest fel de abordare al oamenilor, dar el a pus cea mai mare valoare pe *unanimitate* – duhul solidarității, al griii comune și al responsabilității, duhul slujirii. Nici o persoană nu poate crește în virtuți decât numai dacă slujește fraților. Pentru acest motiv el a accentuat întotdeauna milostenia. Cei care eșuiază *să practice* milostenia vor fi scoși afară din cămara de nuntă a lui Hristos. El spune că nu este destul să ridicăm mâinile la cer – ele trebuie întinse celor nevoiași și atunci vom fi ascultați de Tatăl. El atenționează că după parabola Judecării de Apoi, singura întrebare care se v-a întreba este despre milostenie. Din nou nu a fost doar un moralism. Etica sa a avut cu sine o adâncime mistică. Adevăratul altar este însuși trupul oamenilor. Nu este destul să cinstim altarele. Există un alt altar făcut din sufletele vii și acest altar este însuși Hristos, trupul Său. Jertfa dreptății și a milei trebuie oferite pe acest altar, dacă darurile noastre trebuie să fie acceptabile în ochii lui Dumnezeu. Faptele de milostenie trebuie inspirate de dedicația ultimă și devoția lui Hristos, care a venit în lume să mântuiască toată suferința, tristețea și durerea.

Hrisostom nu credea în scheme abstracte; el a avut o credință înflăcărată în puterea creativă a iubirii creștine. Pentru acest motiv el a devenit învățătorul și profetul tuturor veacurilor în Biserică. În tinerețea sa el a petrecut câțiva ani în deșert, dar nu a stat acolo. Pentru el singurătatea monahală a fost o perioadă de antrenament. El s-a întors către lume pentru a proclama puterea evangheliei. A fost un misionar prin vocație; a avut un zel apostolic și evanghelic. El a voit să își împărtășească inspirația cu frații. El a voit să lucreze la stabilirea Împărăției lui Dumnezeu.

El s-a rugat pentru astfel de lucruri în viața comună astfel încât nimeni nu mai trebuia să se întoarcă în sălbăcie în căutarea desăvârșirii, fiindcă există aceiași oportunități în orașe. El a voit să reformeze însuși orașul și pentru acest lucru și-al ales sieși calea preoției și a apostolatului.

A fost acesta un vis utopic? Era posibil să reformezi lumea și să depășești lumescul lumii? A reușit Hrisostom în misiunea sa? Viața sa a fost furtunoasă și grea, a fost o viață a îndurării și a martiriului. A fost persecutat și respins de păgâni și de frați falși și a munit fără casă în exil ca și prizonier. Tot ceea ce i-a fost oferit spre suferință a îndurat în duhul bucuriei, ca și din mâna lui Hristos care a fost respins și executat. Biserica a recunoscut cu mare grijă această mărturie și a aclamat solemn pe Hrisostom ca și pe unul din „învățătorii ecumenici” pentru veacurile ce aveau să vină.

Există o aromă neobișnuită de modernitate în scrierile lui Hrisostom. Lumea lui era ca și a noastră, o lume a tensiunilor, o lume a problemelor nerezolvate în toate domeniile vieții. Sfaturile lui se potrivesc la fel de bine veacului nostru ca și celui din timpul său. Principalul său sfat este o chemare la un creștinism integral, în care credința și

milostenia, credința și practica sunt legate organic într-o predare necondițională în iubirea copleșitoare a lui Dumnezeu, o încredințare necondiționată în mila Sa, într-o încredințare necondițională slujirii Sale, prin Iisus Hristos, Domnul nostru.

ANTROPOMORFIȚII ÎN DEȘERTUL EGIPTEAN*

Partea I

În „Conferința” a zecea Ioan Casian spune povestea unui anume Serapion, un monah tare îmbunătățit: *antiquissimae distinctionis atque in actuali disciplina per omnia consummatus*. Printr-o inadvertență el a căzut în greșelile „antropomorfitorilor.” A provocat un mare scandal în comunitate. S-au încercat toate posibilitățile de a-l reîntoarce pe Serapion la calea cea dreaptă. Se pare că principalul subiect implicat a fost cel al unor practici devoționale. Au mai fost implicate și anumite probleme de exegeză. În acel moment, un anumit Fotinie, diacon din Capadochia și un om foarte educat stătea cu frații. S-a căutat mărturia sa cu privire la înțelesul frazei scripturistice: omul a fost creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.” Într-un discurs elocvent și elaborat, Fotinie a explicat că în est „toți conducătorii Bisericii” obișnuiau să interpreteze această frază „duhovnicește” – *non secundum humilem litterae sonum, sed spiritualiter*. În cele din urmă, Serapion a fost convins să renunțe la practicile sale eronate în cult. Totuși el a fost profund neliniștit de noua metodă. El s-a simțit deplin zguduit și frustrat, când, după cum este afirmat, „chipul antropomorfic al Dumnezeirii” care obișnuia să stea înaintea lui în rugăciune „a fost mutat din inima sa.” În mare disperare, căzând la pământ, plângând și gemând el s-a plâns: „mi-au luat Dumnezeul meu de la mine și nu mai am pe nimeni cui să mă adresez și să

* Acest articol a apărut original în *Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses* (München: Verlag C. H. Beck, 1958), 154-159. Retipărit cu permisiunea autorului.

iubesc” – „*tulerunt a me Deum meum quem nunc teneam non habeo vel quem adorem aut interpellum jam nescio*” (Coll. X. 3, pp. 288-289 Petschening).

Care este înțelesul acestui episod pătrunzător? Care au fost de fapt acele practici „antropomorfitice” de care a fost viciat nefericitul Serapion și de care a fost dezvățat să le mai practice? Care a fost punctul acestui dezastru și al acestei confuzii?

Informațiile noastre despre disputele din deșert, între „origeniști” și așa numiții „antropomorfiți” sunt puține și pline de prejudecăți. Întrădevar, ele vin în special din partea origenistă. Însuși Casian a fost profund prejudecat în descrierea Egiptului monahal. Marile sale tratate, „*Instituțiile*” și „*Conferințele*” au fost scrise cu scopul de a prezenta o doctrină particulară de spiritualitate, „origenistă” și evagriană. Povestea din Socrate (VI. 7) și Sozomen (VIII. 11-12) deriva probabil din raporturile orale și din bârfele care circulau în Constantinopol printre refugiații din Egipt, inclusiv Frații Înalți și de asemenea de la Teofil și grupul său (Paladie, *Dialoguri*, VII). Bineînțeles aceste raporturi au fost tendențios nedrepte față de „antropomorfiți.” Întrădevar, numele era un slogan polemic, o etichetă derogatorie inventată în focul controversei și folosită ca și o armă demagogică. După cum s-a exprimat recent Owen Chadwick, „în Egipt *antropomorfit* este un termen răutăcios aplicat de oponenții origeniști majorității literaliste egiptene.”⁵¹ Scopul său nu a fost de a defini un grup cum se cuvine ci de al discredita în avans. Întrădevar, monahii „antropomorfiți” din deșert nu erau în nici un caz o „sectă.” Ei nu au avut nici o legătură cu secta eretică a audienilor care s-a răspândit în Mesopotamia și Siria și care în timpul lui Ioan Casian era deja într-o decadere sigură (vezi Epifanie, *Haeres*. LXX). Nici nu trebuie atribuit „literalismul” pretenșilor „antropomorfiți” „ignoranței” și „simplității” lor. Ne este spus în sursele aflate la dispoziție despre acei monahi nepoliticoși și rustici care greșit conduși de înțelegerea lor crudă a anumitor pasaje ale Scripturii au început să-L conceapă pe Dumnezeu într-o formă materială. Acest aspect al controversei este interpretat grosier în sursele noastre. Fără îndoială oamenii „simpli” și rustici erau numeroși în rândurile monahale, în special între cei de origine coptică, cu greu atinși de orice fel de învățături grecești. Este cât se poate de probabil că numite abuzuri au pătruns în practicile lor. Problema actuală a fost mult mai adâncă și mai complexă decât aceasta. „Antropomorfiții” puteau cita în sprijinul lor o tradiție veche și venerabilă, care nu poate fi discreditată sumar de acuza de „ignoranță.”

De fapt, povestea lui Serapion este o parte integrală a marelui tratat despre rugăciune care este prezentat de Casian în *Conferințele* a noua și a zecea din partea Stareșului Isaac. Caracterul „origenist” al acestui tratat este evident și paralele strânse din scrierile lui Origen pot fi ușor descoperite în toate punctele discursului. Există stadii și grade în creșterea duhovnicească. Există o ascensiune de la lucrurile pământești la cele cerești. Există o alternativă între vederea lui Iisus „încă în smerenia Sa și în carne” – *humilem adhuc et crneum* – și contemplarea Sa în mărirea și maiestatea Sa cerească. Prima atitudine este descrisă ca și o „slăbiciune iudaică” – *quodammodo Iudaica infirmitate detenti*. În acest moment este citat 2 Corinteni 5. 16: „nu pot vedea pe Iisus venind în Împărăția Sa cei care sunt încă ținuti într-un stadiu al slăbiciunii iudaice și nu pot spune cu apostolul: „așadar, de acum înainte noi pe nimeni nu-l mai cunoaștem după trup; chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem astfel.” Numai cei care pot privi cu cei mai curați ochi la Dumnezeirea Sa, care se pot ridica cu El de la lucrurile și gândurile joase și materiale și de despart în munții semeți ai solitudinii care este liberă de perturbarea necazurilor și a gândurilor pământești.” Principalul accent din argument apare tocmai în acest punct: „nu mai suntem ai cărnii” (Coll. I. 6, 291-292 P). În conformitate, nu numai „chipurile” Dumnezeirii trebuie eliminate din rugăciune (*nullam divinitatis effigiem* – „care este un păcat ce trebuie menționat”), dar „nu trebuie primită amintirea a nimic din cele spuse sau a nici a unei fapte ori asemănarea oricărui caracter” – *ne nullam quidem in se memoriam dicti cuiusque vel facti speciem seu formam cuiuslibet characteri admittet* (X. 5, p. 291 P). Fraza nu este în nici un caz clară. Bineînțeles se referă mai întâi la *curățirea* minții, care trebuie curățită de fluxul gândurilor care curg și de „imagini” – și aceasta a fost întrădevar interesul permanent al întregului sistem al disciplinei duhovnicești. În aceste îndemnuri se implică mai multe. Fără *memoria dicti cuiusque* și fără *species facti*, – aceste injuncțiuni, dacă sunt purtate strict și consistent vor exclude din rugăciune, în special la punctul maxim orice referință și orice legătură cu „chipul” duhovnicesc al lui Iisus Hristos, propriile Sale *dicta și facta*, *iconomia* lui mântuitoare „în carne.” *Nu mai suntem ai cărnii ...* se pare că aceasta este rădăcina perplexității lui Serapion care nu a putut fi calmată

⁵¹ O. Chadwick, *Ioan Casian. Un studiu al monahismului primitiv* (Cambridge, 1950), p. 16, n. 3, cf. p. 34-35.

sau rezolvată de nici un fel de argumente exegetice. „Au luat pe Dumnezeu meu de la mine,” se plângea el. Este posibil ca el să fie îndemnat să se abțină de la folosirea în rugăciunile sale a oricărui chip mintal a lui „Iisus în conformitate cu carnea,” după cum era el obișnuit să facă mai înainte cu scopul de a-și fixa atenția în rugăciune ca să știe „pe cine să adore.” Dintr-un punct de vedere strict „origenist,” o astfel de practică era doar o „slăbiciune iudaică,” un semn al nedeșăvârșirii. A îndepărta acest chip „antropomorfic” al Mântuitorului însemna pentru Serapion să piardă terenul pentru rugăciune. „Pe cine să chem acum?” – *quem interpellem nescio*. Întradevăr, în acest punct nu a fost implicat nici un fel de „antropomorfism” crud. Alternativa primară a argumentului starețului Isaac a fost între *infirmas Judaica* și *jam non*. Principala problemă pare să fie despre orientarea hristologică în rugăciune. În ce măsură și în ce manieră trebuie ca rugăciunea să fie constant ancorată în „amintirea” Iisusului istoric, a lui Iisus „în carne”? În ce măsură și în ce măsură acest „chip” istoric poate „transcede” permisibil în practica și exercițiul rugăciunii? Aceasta a fost întradevăr problema crucială a duhovniciei „origeniste,” care a început chiar cu Origen.

Acum, Origen nu a negat deloc că „istoria” trebuia să fie *punctul de început* în teologie și în rugăciune. Începem să ne mișcăm din ce în ce mai mult de început în timp ce progresăm. Evenimentele trecute, chiar și evenimentele povestirii evanghelice trebuie lăsate în urmă în procesul de curățare duhovnicească – pe muntele singurătății. Aceste „chipuri” trebuie transcese în noua viziune „duhovnicească.” Nu mai trebuie să privim înapoi ci înainte, la mărețele lucruri care au să vină. Țelul ultim al contemplației, după Origen, este cunoașterea Tatălui – prin cunoașterea Fiului. În acest moment trebuie transcesă *iconomia* Lui în carne. În ciuda iubirii ardente pentru Iisus-ul crucificat și a accentului pe taina Întrupării, pe stadiile înalte ale contemplației Origen pretinde să se miște dincolo de Întrupare, cu scopul ca mărirea dumnezeiască a Fiului să nu fie obscurizată de *iconomia* Lui.⁵² În acest înțeles „misticismul lui Hristos” a fost pentru Origen doar un stadiu pe calea „misticii lui Dumnezeu.” „*Die Christusmystick ist also Durchgangsstadium zur Gottenmystick*,” după cum bine a afirmat Walter Voelker.⁵³ În aceasta constă principalul pericol al „origenismului.” Aceste pericol este acut în domeniul devoției. „Origenismul” tinde în spre o anumită „de-hristologizare” a cultului. Devoția nu mai este centrată în spre *iconomia* istorică a mântuirii. Această tendință este evidentă în Ioan Casian. După cum pe bună dreptate observă Owen Chadwick atât este de preocupat Casian de metoda contemplației că el are puține de spus despre obiectul actual. „În aceste cărți monahale auzim puține, surprinzător de puține despre Evanghelie, „despre viața pământească a lui Iisus Hristos, despre revelația lui Dumnezeu.”⁵⁴ „Cei simpli” sau *simpliciores* a lui Origen au rezistat deplin acestei tendințe de a se depărta de Evanghelia „istorică.” Acesta a fost adevăratul miez al mișcării „antropomorfită” sau mai bine spus „mișcarea de rezistență” în deșertul egiptean. A fost un exemplu pătrunzător al acelui conflict dintre „credința oamenilor” și „teologia elevată” care a fost una dintre trăsăturile distinctive ale vieții creștine din secolul al treilea.⁵⁵ Această tensiune a continuat în epoca niceiană. Taina ultimă a credinței creștine este că întradevăr „Dumnezeu s-a arătat în carne.” Adevărul acestei „manifestări” cruciale „a fost primit în mărire” (1 Timotei 3. 16).

Lupta împotriva „antropomorfiților” a fost inițiată de Origen însuși: *qui in Ecclesia positi imaginem corpoream hominis Dei esse imaginem dicunt* (Comm. In Rom. 1. 19, M.G. XIV, c. 870-871). În comentariul său la Facere, Origen îl citează pe Meliton, unul dintre aceia care a fost dedicat acestui punct de vedere eronat. Judecând după replica lui Origen, putem concluda că principalul argument al lui Meliton deriva din teofaniile Vechiului Testament și din frazeologia Bibliei (*Selecta in Gen.*, ad. 1, 26, citat de Teodoret, Lomm. VII, 49-52). Nu există nici un text din scrierile existente ale lui Meliton care să susțină această acuzație. Se pare că este cu greu improbabil că Meliton a fost atât de crud „antropomorfit” după cum par să sugereze remarcile lui Origen. El a fost probabil apropiat de acel punct de

⁵² A. Lieske, „Die Theologie der Logosmistik bei Origenes,” *Mönchische Beiträge zur Theologie* (Heft 22, 1938), p. 133 ff. „Bei aller Liebe zum grekrenzigen Christus und zum Gottmenschen... tritt auf dieser höchsten Stufe der Galubenserkenntnis doch das Interesse die Hochschätzung für das Gottmenschentum Jesu Christi zurück” (p. 47).

⁵³ W. Voelker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen, 1931), pp. 109-110. Punctul de vedere opus este prezentat puternic de H. De Lubac, *Istorie și duh. Inteligența Scripturii după Origen* (Paris, 1950) și de asemenea F. Bertrand, *Mistica lui Iisus după Origen* (Paris, 1951).

⁵⁴ Chadwick, p. 149.

⁵⁵ A se vedea J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, *Rev. Hist. Eccl.* 19 (1923) și 20 (1924); cf. unui articol de al meu mai timpuriu, „Les Degrés de la connaissance d'après Origène,” *Recherches de science Religieuse* 13 (1922).

vedere care a fost atât de emfatic expus de Sfântul Irineu.⁵⁶ După Origen, acel om care a fost creat „după chipul lui Dumnezeu” nu a fost un „om trupeș”: *hunc sane hominem... non intelligimus corporalem*. Nu există nici un „chip al lui Dumnezeu” în trup ci numai în sufletul omului. Numai „omul lăuntric” a fost făcut „după chip”: *interior homo noster est, invisibilis, et incorporealis, et incorruptus atque immortalis*. Altcumva am putea fi ispitiți să atribuim trăsături corporale lui Dumnezeu, după cum a fost făcut de anumiți oameni carnali: *carnales isti homines qui intellectum divinitatis ignorant*. Întrădevăr, chipul după care a fost creat omul a fost Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, care este „întâiul născut al fiecărei creaturi” (*In Genes. Hom.* 1, 13, p. 15-18 Baehrens). Pentru Origen însemna că toate ființele intelectuale sau „logice” au fost făcute după chipul Logosului dumnezeiesc.⁵⁷ Aceiași idee a fost elaborată destul de diferit de Sfântul Irineu. Aici avem o opoziție clară a două puncte de vedere și modalități de abordare diferite. După Sfântul Irineu omul a fost creat după chipul Cuvântului. Irineu se referă aici la Cuvântul Întrupat prin anticipare sau proleptic. În conformitate, scomeala trupească este inclusă în „chip”: *caro quae est plasmata secundum imaginem Dei... imaginem habens in plasmate*. Întreg omul este creat după „chipul lui Dumnezeu” (*Adv. haeres.* V. 6. 1). „În vremurile trecute s-a supus că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, care nu s-a arătat încă. Căci Cuvântul a fost ca fiind încă invizibil, după a cărui chip a fost creat omul. Prin umare omul și-a pierdut ușor similitudinea. Orișicum, când Cuvântul a devenit carne, El le-a confirmat pe ambele: căci El a arătat adevăratul chip, din moment ce El a devenit ceea ce era Chipul Său și El a restabilit similitudinea într-o manieră sigură asimilând omul Tatălui nevăzut prin intermediul Cuvântului vizibil” (*Adv. haeres.*, V. 16. 2). Acest text are o importanță capitală. „Chipul lui Dumnezeu” în om a fost manifestat deplin prin întrupare, prin umanitatea exemplară a Dumnezeului întrupat. În tratatul său catehetic Sfântul Irineu este cât se poate de formal și sigur. „El și-a dat cadrul său ca să realizeze propria Sa formă pentru ca până și aparența vizibilă să fie asemenea cu Dumnezeu – căci omul a fost modelat ca și chipul lui Dumnezeu și așezat pe pământ” (*Demonstr.* II, p. 54 traducerea lui Smith). „Chipul este Fiul lui Dumnezeu după a cărui asemănare a fost făcut omul. Prin umare El s-a arătat în ultimele zile pentru ca să arate că chipul a fost ca și El” (*Demonstr.* 22, p. 61 Smith). Conceptul de „chip” are în Sfântul Irineu o conotație „somatică” evidentă, – „un puternic accent fizic,” după fraza lui David Cairns.⁵⁸ Acest accent nu este accidental pentru Irineu. Este legat de ideea de bază a recapitulării. Întrădevăr, Cuvântul întrupat, Dumnezeul-Om este centrul acestei viziuni și scheme teologice. Acest accent încurajează folosirea chipurilor „somatice” și vizibile în gândirea și limbajul teologic, fără să îi dedicăm pe creștini nici unui fel de concepție „antropomorfită” a Dumnezeirii. „Chipul” stă în structura totală a omului; „asemănarea” este dedicată numai sferei duhovnicești.⁵⁹

Monahii „antropomorfiți” stăteau într-o tradiție venerabilă. Conflictul din deșert nu a fost doar o încreierare între „necunosători” și „cei educați.” A fost un conflict între două tradiții: realismul evanghelic și simolismul „origenist.”

⁵⁶ A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit* (Münster i. W. 1913), pp. 39-42.

⁵⁷ H. Crouzel, *Teologia chipului lui Dumnezeu după Origen* (Paris, 1956), p. 153-179, 257ss.

⁵⁸ D. Cairns, *Chipul lui Dumnezeu în om* (New York, 1953), p. 77.

⁵⁹ Cf. Strucker, s. 76-128; de asemenea E. Klebba, *Antropologia Sfântului Irineu* (Münster i. W. 1894 [Kirchengeschichtliche Studien, II, 3]), p. 22 ff.; J. Lawson, *Teologia biblică a Sfântului Irineu* (Londra 1948), p. 198 ff.; G. Wingren, *Om și întruparea la Sfântul Irineu* (Lund, 1947), p. 37-49; traducere engleză: *Man and the Incarnation. A study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Edinburg Londra, 1959), pp. 14-26.

TEOFIL AL ALEXANDRIEI ȘI AVA AFU DE PEMDJE*

Antropomorfiții în deșertul egiptean

Partea II

I

„Viața binecuvântatului Afu,” un eremit egiptean și eventual episcop de Pamdje sau Oxyrhynchus a fost publicată pentru prima dată de Eugene Revillout în 1883 dintr-un manuscris din Torino. Revillout a fost conștient de valoarea istorică a acestui document aghiografic și intenționa să-l discute în detaliu. Eseul său nu a fost niciodată completat. El a tipărit textul coptic (în sahidică) însoțit de o prefață scurtă.⁶⁰ „Viața” a fost republicată din nou în 1886 de Francesco Rossi, din același manuscris de la Torino, dimpreună cu o traducere italiană, dar fără note și comentarii.⁶¹ În același an V.V. Bolotov a publicat o traducere rusă a textului lui Revillout, cu o introducere extensivă. Bolotov a accentuat interesul documentului. „Un modest document aghiografic al Bisericii Egiptene, viața Binecuvântatului Afu trebuie să ocupe în opinia noastră un loc important în istoria dogmei: aruncă o nouă și neașteptată lumină peste

⁶⁰ Din *Volumul Jubileu Harry Austyn Wolfson* (Ierusalim: Academia americană de cercetări iudaice, 1965), vol. I, pp. 275-310. Retipărit cu permisiunea autorului

⁶¹ E. Revillout, „La Vie du bienheureux Afu, Evêque de Pemdje (Oxyrinique),” în *Revue Egyptologique*, III, 1, 27-33.

⁶² Francesco Rossi, „Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana,” în *Memorie della Reale Accademia delle scienze di Torino*, Seria II, XXXVII, 67-84 (text) și 145-150 (traducere). Rossi a publicat în aceleași *Memorie* câteva alte documente din colecția de la Turin. Există și o ediție separată: *I papiri copti del Museo egizio di Torino, trascritti et tradotti*, 2 volume, (Torino, 1887, 1892). Cf. Robert Atkinson, „On Professor Rossi's Publication of South Coptic texts,” în *Proceedings of the Royal Irish Academy*, III (Dublin, 1895-1898), 25-99. Un amendament minor dar totuși important la textele lui Rossi a fost sugerat de Oscar von Lemm, „Koptische Miscellen,” XLVI, în *Bulletinul academiei imperiale de științe Sankt Petersburg*, seria a șasea, II, 7, 15, aprilie 1908, 596-598.

controversa antropomorfită (care s-a dezvoltat mai târziu în lupta origenistă). Numai acum devine inteligibilă istoria antropomorfiților.” Bolotov plănuia un excurs special pe această topică particulară, dar a doua parte a acestui articol nu a apărut niciodată și nu știm ce a avut de spus de fapt acest mare maestru.⁶² Singurul studiu special al „vieții” lui Afu este de E. Drioton. El a fost interesat mai întâi de povestea antropomorfiților. În articolul său Drioton a retipărit partea relevantă a textului coptic, umând ediției lui Rossi și a alimentat o traducere franceză.⁶³ Din nefericire Drioton a fost prost condus de presupunerea gratuită că „antropomorfiții” egipteni erau de fapt audiani. Această presupunere a crescut treptat și a distorsionat analiza sa a textului.

Nu există nici o descriere adevărată a papirusului de la Torino, chiar și în catalogul lui Rossi.⁶⁴ Data manuscrisului rămâne nesigură și originea ei este mai mult obscură. Într-adevăr același lucru poate fi spus despre multe alte colecții. Deja Zoëga, în celebrul său catalog al colecției borgiane se plânga: *quibus Aegypti locis quibusve in bibliothecis olim adservati fuerint codices, quorum fragmenta sunt in museo Borgiano, plane ignoratur ... Aranbes ex monasteriis (eos) rapuisse vidntur vel potius in dirutorum olim monasteriorum rudibus vel potius in dirutorum olim monasteriorum rudibus invensisse ... Hujusmodi fasciculi vere chaotici cum subinde ex Aegypto advegerentur mihique ordinandi traderentur.*⁶⁵ De fapt, papirusul de la Torino a fost dobândit undeva de Bernardino Drovetti, consulul francez în Egipt și apoi achiziționat de muzeul de la Torino.⁶⁶ Amedeo Peyron, primul care a studiat manuscrisul avea puține de spus, imediat după ce a fost cumpărat de la muzeul din Torino în 1821. El se găsea într-o condiție mizerabilă, grav mutilat și chiar rupt în mici bucăți – *piccolissimi pezzi*. Pentru transport manuscrisul a fost împachetat cu neglijență într-o cutie – *quam cum aperissem infandam vidi ac deploravi papyrorum cladem* exclamă Peyron. Peyron a fost capabil să adune fragmentele împrăștiat la un loc și le-a reparat pe niște fâșii transparente.⁶⁷ Din nefericire substanța folosită pentru fixare s-a deteriorat cu timpul, hârtia a devenit mai fragilă și textul nu se putea citi ușor. Acesta a fost unul dintre motivele lui Rossi pentru amânarea publicării.⁶⁸

Între papirusuri – *en tête de la masse de ces papyrus* – Revillout a găsit o notă interesantă pe o bucată de hârtie separată. Se pare că aceste hârtii au fost depozitate odată de o anumită doamnă evlavioasă, al cărui nume numai Dumnezeu îl știe, „în acest loc al Sfântului Ioan Botezătorul,” cu intența să fie spuse rugăciuni pentru ea și pentru familia ei. Nu este oferită nici o dată și nu este deloc sigur dacă această colecție se referă la toate documentele sau numai la anumite documente particulare din ea. Trebuie să ne reamintim că documentele au venit de la Torino într-un stadiu sărac, confuz și într-o dezordine deplină. Revillout a crezut că toată colecția, după cum știm acum a fost depozitată la Sfântul Ioan deja din primele decade ale secolului al cincilea sau în orice caz înainte de schismă.⁶⁹ Biserica Sfântului Ioan în Alexandria este bineînțeles celebrul Serapeum. Aceasta a fost transformată în biserică sub Teofil și în 398 moaștele sfântului Ioan Botezătorul au fost transferate în noul *martyrion*. Pentru acest nume Biserica a început să fie cunoscută sub numele Sfântului Ioan. A existat o bibliotecă în această biserică.⁷⁰ Se pare că papirusurile de la Torino sunt de o dată mai târzie, probabil secolul al șaptelea.⁷¹ În acest caz părerea lui Revillout nu se poate susține.

⁶² V. Bolotov, „Iz tserkovnoj istorii Egipta II, Zhitie blazhennago Afu, episkopa Pemdzhszago,” în *Khristianskoe Chtenie* (1886, 3-4), 334-377.

⁶³ E. Drioton, „La Discussion d’ un moine anthropomorphite audien avec le Patriarche Théophile d’Alexandrie en l’année 399,” în *Revue de l’Orient Chrétienne*, Deuxième série, X, [XX], (1915-1817), 92-100 și 113-128.

⁶⁴ „Manoscritti copti esistenti nel Museo Egizio nella Biblioteca Nazionale di Torino, raccolti da Bernardino Dovetti e indicati dal Prof Francesco Rossi,” în *Revista delle Biblioteche e degli Archivi*, X, 9, settembre 1899, 14, p. 169.

⁶⁵ *Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur*, auctore Georgio Zoego Dano (Roma, MDCCCX), p. 169.

⁶⁶ A se vedea Francesco Rossi, „Transcrizione di un codice copto et un stella trilingue del Reale Museo Egiziano,” în *Memorie*, XXIX, (1825), 78 și de asemenea: *Lexicon Linguae Copticae*, studio Amedei Peyron (Taurini, 1835), pp. XXV-XXIV.

⁶⁷ Amadeo Peyron, „Saggio di studi sopra papiri codici cotti et un stella trilingue del reale Museo Egiziano,” în *Memorie*, XXIX (1825), 78 și de asemenea: *Lexicon Linguae Copticae*, studio Amedei Peyron (Taurini, 1835), pp. XXV-XXVI.

⁶⁸ Rossi, în *Memorie*, seria II, XXXV (1884), 166.

⁶⁹ E. Revillout, „Le Concile de Nicée, d’après les textes coptes,” în *Jurnalul asiatic*, seria VII (1873), 2, 217-222. Revillout dă aici o transcriere a notei dedicatorii, la acel timp el credea că toată colecția a fost completată deja în primii ani ai Sfântului Chiril. Mai târziu a devenit mai precaut și a vorbit numai de *sfârșitul* pontificatului sfântului Chiril: *Le Concile de Nicée d’après les textes copte set les divers collections canoniques* (Paris, 1881), p. 112, nota în prefața publicării „vieții” lui Afu el spune simplu: *inainte de schismă*, – *Revue Egyptologique*, III, 1, p. 28.

⁷⁰ Cf. V. Bolotov, „Iz tserkovnoj istorii Egipta I. „Razskazy Dioskora o khalkidonskom Sobore,” în *Kristianskoe Chtenie* 1-2 (1885), 89-92.

⁷¹ A se vedea Th. Lefort, „Loov = Exemplum, Exemplar,” în *Le Muséon*, XLVII, 1-2, 58: „vraisemblablement aux environs du VIIe siècle. Este doar o remarcă casuală: Lefort nu dă nici un motiv pentru datarea sa.

Bolotov a contestat această datare timpurie pentru alte motive. Anumite documente din colecție par să fie de o dată mai târzie, ca, de exemplu, falsa „Viață” a Sfântului Atanasie. Din nou este cu greu probabil că numeroasele omilii ale Sfântului Ioan Gură de Aur (autentice sau false) pot fi incluse în colecția alexandrină în vremea Sfântului Chiril și a lui Dioscor. Bolotov a sugerat că colecția Drovetti a fost, de fapt, o parte din *Menologhionul* coptic sau *Lectionar*, complicat într-o mănăstire. Partea păstrată acoperă lunile *tout* și *paopi*, – adică primele luni ale anului liturgic. „Viața Binecuvântatului Afu” trebuia citită în ziua a douăzecișuina a lunii *tout*, care corespunde cu 18 septembrie. După cum Zoëga a arătat deja majoritatea documentelor memfitice (sau bohairice) din colecțiile borgiane și din Vatican au fost de fapt *disjecta membra* ale unui *Lectionar* care a originat în mănăstirea Sfântului Macarie în Scete: *olim pertinuisse videantur ad lectionarium, quod secundum menses diesque digestum adservabatur in monasterio S. Macarii in Scetis*.⁷² Bolotov a sugerat că un *Lectionar* sau *Menologhion* similar a existat în limba sahidică. În conținutul și compoziția sa se pare că acesta a diferit mult de versiunea macariană. În orice caz numele lui Afu și a altora nu apar deloc în *Synaxaria* târzie a Bisericii Copte în arabică.⁷³ În orice caz, documente particulare în *Menologhion* sunt foarte ușor de niște date mai diferite, inclusiv ceva material primar. Toată colecția, chiar și *Menologhionul* putea cu greu să fie completat prin 444 sau 451 după cum a mărturisit Revillout.⁷⁴

Astfel, data fiecărui document particular trebuie să fie examinată separat. Data colecției poate oferi un *terminus ante quem* ultim. În cazul nostru, atunci când această dată este îndoielnică și nesigură ea este irelevantă.

Acum, „Viața Binecuvântatului Afu” a fost scrisă la un anumit interval de timp după moartea sa, dar cu greu de un contemporan apropiat, dat totuși la un interval în care amintirile despre Sfânt erau proaspete. Stilul scriitorului este naiv și patetic, dar cinstit și sobru, fără adaosuri legendare și fără accentul pus pe miraculos, care este atât de caracteristic aghiografiei coptice târzii. Bolotov a privit „Viața” ca fiind în general de încredere.⁷⁵ Drioton a fost de aceeași opinie: *le papyrus porte en lui-même un cachet indubitable d'historicité*.

Drioton a sugerat că aghiografii necunoscut ar fi putut avea la dispoziție anumite documente oficiale; descrierea disputei între Afu și Teofil s-a bazat pe o înregistrare oficială făcută formal de un funcționar episcopal: *un procès-verbal de quelque notaire épiscopal*. Pe de altă parte, scriitorul nu era conștient de situația complexă și controversală în care a avut loc disputa și prin urmare nu a avut nici un interes să fie tendențios: el a avut o „acuratețe oarbă” – *une exactitude aveugle*, după cum s-a exprimat Drioton.⁷⁶ Se mai poate adăuga că descrierea sa a episcopatului lui Afu, în secția finală a „vieții,” are caracterul unei narațiuni istorice.

Singura dată sigură în biografia lui Afu este cea a disputei cu Teofil. Ar fi putut avea loc în 399. În acest an Afu era deja un om îmbătrânit, un eremit renumit. În conformitate cu „Viața,” trei ani mai târziu el a fost făcut episcop de Teofil și episcopatul lui se pare că a avut o durată lungă. El moare ca un om bătrân. Aceasta ne aduce în a doua decadă a secolului al cincilea. „Viața” pare să fie scrisă într-o zi în care evenimentele turbulente ale timpurilor lui Teofil au fost uitate în cercurile monahale. A trebuit să treacă ceva timp până ce „Viața” a fost inclusă în *Melologhion*. Astfel se pare că toată colecția a fost completată în ultima parte a secolului al cincilea.

II

Afu a fost evident un om simplu și rustic: discuțiile sale erau „cu fiarele sălbatice.” El nu locuia cu oamenii și evita riguros compania lor. Numai în ziua Paștelui el obișnuia să apară în oraș, la Oxyrhynchus, „să asculte predica” din biserică. El ducea o viață solitară între fiare și ele erau prietenii lui – eremitul și fiarele. Ele aveau grijă de el. În timpul iernii ele se adunau în jurul lui și îl încălzeau cu respirația lor. Ele îi aduceau și de mâncare. Când târziu în viață, Afu a

⁷² Zoëga, *Catalogus*, p. 4.

⁷³ Bolotov a presupus că *Sinaxarul* arabic al lui Michael, episcop de Atrib și Maglig (secolul al XIII-lea) se baza pe versiunea macariană. A se vedea Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, II (Citta del Vaticano, 1947), 416 ff. Istoria *Sinaxarului* arab nu poate fi trasată deplin.

⁷⁴ Bolotov, *Zhitie*, pp. 340-343.

⁷⁵ Bolotov, *ibid.*, pp. 343-346.

⁷⁶ Drioton, pp. 93-94. Marcel Richard crede că Drioton a exagerat puțin valoarea istorică a „Vieții”. „Les Écris de Théophile d'Alexandrie,” în *Le Muséon*, LII, 1-2 (1937), 36, nota 16.

fost nominalizat de Teofil pentru slujirea episcopală în Oxyrhynchus, el nu a putut fi găsit. Oamenii din oraș nu îl cunoșteau. Ei au întrebat monahii locali despre el și s-a întâmplat ca unul din monahi să-l cunoască de mai înainte. El a sugerat că Afu trebuie să fie în sălbăticie, „ca și cum el nu locuia cu oamenii, ci cu fiarele” și a avertizat în avans că Afu ar fugi cu siguranță dacă i s-ar fi spus motivul pentru care a fost căutat. În cele din urmă Afu a căzut în plasa pe care vânătorii au pus-o pentru fiare. Cam atâtea avem de învățat din „Viața Binecuvântatului Afu.” Tabloul este simultan de proastă calitate dar și idilic.

Un episod interesant este inclus în *Narratio Ezechielis mohanchi de vita magistri sui Pauli*. Textul coptic a fost publicat deja de Zoëga cu o parafrază latină, dintr-un manuscris Borgian și a fost republicată încă odată de Amélineau, care a efectuat și o traducere franceză.⁷⁷ Ava Paul de Tamwah (sau Thmoui) era cunoscut pentru excesele sale ascetice de un caracter aproape sinucigaș. El locuia pe muntele Antinoe. În ultimii săi ani Paul a fost asociat intim cu ava Bișai (Psois), unul dintre cei mai timpurii locuitori în Scete și întemeietorul unei mănăstiri importante de acolo.⁷⁸ Iezechil, un discipol apropiat a lui ava Paul a scris o descriere a călătoriei lor comune în deșert, în cursul căreia s-au întâlnit cu Afu. Amélineau a înclinat să socotească narațiunea ca și o ficțiune, *un livre de pure imagination*. Numele de Iezechil a fost doar o mască și povestea a fost compilată mult mai târziu. Amélineau a recunoscut că anumite trăsături din poveste au fost cu adevărat de interes în istoria ideilor.⁷⁹ Indiferent ce ar putea fi spus de forma literară a narațiunii, nu există nici un motiv real să îi negăm miezul realist. Călătoria în deșert poate fi o mașinație literară, un mijloc de a lega împreună variate *dicta* și episoade, dar *dicta* și episoadele pot fi încă genuine și autentice. În momentul de față suntem interesați numai de un episod din povestea lui Iezechil, întâlnirea avei Afu cu ava Paul. Avem aici o paralelă comună cu „Viața.”

Am călătorit la sud de muntele Terab până am ajuns la sud de Kos. Jos în vale am găsit niște antilope și în mijlocul lor era un monah. Tatăl meu a înaintat, l-a salutat și i-a spus „cum te numești?” El a spus „numele meu este Afu.” Pomeneste-mă și pe mine, părintele meu, sunt ava Paul și fie ca Domnul să îmi săvârșească viața creștinește.” Părintele meu i-a spus, „de câți ani ești în acest loc?” El a răspuns, „de cincizecișipatru de ani.” Atunci tatăl meu a zis, „cum ai putut să trăiești cu aceste antilope?” El a răspuns: „hrana mea este aceeași cu a acestor antilope, adică buruienile câmpului și aceste verdețuri.” Tatăl meu i-a spus, „nu îngheți iarna sau nu te coci vara?” El a răspuns, „când este iarnă dorm în mijlocul acestor antilope și ele mă încălzesc cu vaporii din gura lor. Când este vară ele se adună și îmi fac umbră astfel încât căldura să nu mă deranjeze.” Tatăl meu i-a spus: „pe bună dreptate că ți s-a dat epitetul de Ava Afu Antilopă.” În acel moment am auzit o voce care ne-a zis: „Acesta să îi fie numele în tot restul veșniciei pământului. Am fost înmărmuriți de ceea ce s-a întâmplat atât de curând și l-am salutat. Apoi am plecat.”⁸⁰

Afu nu a fost singurul din deșertul egiptean care să practice această formă particulară de înstrăinare ascetică, *ξενιτσία*. În documentele aghiografice din acele timpuri sunt menționați adesea eremiți care locuiau cu fiarele în sălbăticie.⁸¹ Acum, Wilhelm Bousset a afirmat că aceste povestiri nu erau decât legende sau novele. Eremiții paradisiaci,

⁷⁷ Zoëga, *Catalogus*, pp. 363-370. (Codex. Sahid. CLXXXII): E. Amélineau, „Monuments pour servir à l'Histoire de l'Egypte Chrétienne,” în *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire*, IV, 2 (Paris, 1895), 515-516 (introducere) și 759-769 (text și traducere).

⁷⁸ A se vedea de exemplu De Lacy O'Leary, *Sfinții Egiptului*, (Londra, 1937), pp. 223-224 și 106-107; Hugh G. Evelyn White, *Mănăstirile de la Wadi'n Natrun*, partea II: Istoria mănăstirilor din Nitria și Scete (New York, 1932), pp. 158 ff, de asemenea în arabă *Synaxarium Alexandrinum*, sub al șaptea Paopi, – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Arabicorum, seria III, t. 18 (Roma, 1922). Traducere latină de J. Forget.

⁷⁹ Amélineau, *Monuments*, p. 516.

⁸⁰ Traducerea engleză citată în text a fost făcută pentru mine de profesorul Thomas O. Lambdin de la Universitatea Harvard căruia doresc să îi mulțumesc.

⁸¹ A se vedea de exemplu, capitolul „Despre sfinții anahoreți.” Textul grec a fost publicat de F. Nau: „Capitolul περί ἀναχωρητῶν ἀγίων și sursele Vieții Sfântului Pavel de Tebaida,” în *Revue de l'Orient Chrétien*, X (1905), 387-417. Nau credea că a fost una dintre cele mai primare scrieri ascetice în Egipt și a fost folosită de Ieronim: „una dintre primele scrieri ascetice ale Egiptului” (387). Un anumit anahoret își relatează experiențele sale în deșert ὁρῶ βουβάλους ἐρχομένους καὶ τὸν δούλον τοῦ Θεοῦ γυμνόν (410), ἢν τις ἀναχωρητὴς βασκόμενος μετὰ τῶν βουβάλων (414, nota 22). O versiune latină veche a acestui capitol de subdiaconul Ioan a fost publicată deja de Rosweyde, *De vitis Patrum*, liber VI, libellus 3, – retipărită în ML LXXIII, 1004-1014: „vidi bubalos venientes, et illum servum Dei venientem cum eis nudum” (1009); „vidit... hominem pascentem tanquam bestiam” (1008). Anumite fragmente a unei traduceri copte au fost publicate deja de Mingarelli, *Aegyptiorum Codicum Reliquiae Venetis in Bibliotheca Naniiana asservate* (Bononiae, 1758), pp. CCCXXXVII-CCCXLIII. O versiune siriacă este în cartea lui Anon Ișo *Paradisus Patrum*, publicată de Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, VII (Paris, 1897), 252-260 și cu o traducere engleză, de E. W. Budge, *Cartea rauiului*, etc., (Londra,

plimbându-se cu animalele, au existat numai în imaginația poetică, nu și în viața reală: „nur in der Gestalt legendarischer Erzählungen und nicht in greifbarer Wirklichkeit.” Monahii de la Scete erau mai raționali și mai sobrii în sărghiștele lor ascetice și nu au fost de acord cu monahii plimbăreți.⁸² Acest fel de ascetism special și grosolan – „das tierartige Umherschweifen in der Wüste,” după fraza lui Bousset, – a apărut probabil în Siria sau Mesopotamia și pentru acea arie este atât de bine atestată în sursele autentice că nici un fel de îndoială rezonabilă nu se poate ridica cu privire la istoricitatea practicii. Sozomen vorbește de eremiți din Siria și din părțile adiacente ale Persiei care sunt numiți βοσκοί, din cauza felului lor de viață: ei nu aveau nici un fel de case și locuiau constant pe munți. „La vremea mâncării, ei luau fiecare o seceră și mergeau în munți să taie iarbă ca și cum ar fi turme la păscut – καθάπερ νομόμενοι.” Sozomen îi enumerează cu numele pe cei care au ales acest fel de „filosofie” (VI, 33). Înțelesul primar al cuvântului βοσκός a fost de păstor sau cioban. Dar această legătură a fost folosită mai mult în sensul de βασκόμενος νομόμενος.⁸³ În Palestina au fost numeroși ascetici care au practicat acest fel de viață sau unul similar. Existau cei care locuiau în munți, vizuini și peșterile pământului și alții care obișnuiau să locuiască cu animalele sălbatice – νέμονται δὲ τὴν γῆν, βοσκούς καλοῦσι... ὥστε τῷ χρόνῳ καὶ θηρίαις συναφομοιοῦσθαι (Evagrie Schol., *Hist. Eccl.*, I, 21).

Există motive întemeiate să presupunem că aceeași metodă rigidă și radicală de retragere ascetică a fost practică în Egipt. Este curios să știm că Ava Afu nu a fost singurul căruia i s-a dat porecla de „Antilopă.” După Ioan Casian, porecla i-a fost dată și Avei Pafnutie care a fost în orice caz o personalitate istorică. Trebuie citat tot pasajul (Coll. III. I). *Ubi rursum tanto fervore etiam ipsorum anachoretarum virtutes superans desiderio et intentione jugis ac divinae illius theoriae cunctorum devinabat aspectus, vastiora et inaccessibilia solitudinis penetrans loca multaque in eis tempore delitescens, ut ab ipsis quoque anachoretis difficulter ac rarissime deprehensus angelorum cotidiano consortio delectari ac perfuit crederentur atque ei merito virtutis huius ab ipsis inditum fuerit Bubali cognomentum.* Ultima frază este uimitoare: care este legătura între *consortium angelorum* și *Bubali cognomentum*. Evident trebuie să fie un alt motiv pentru această poreclă specială. Pafnutie obișnuia să se retragă în *inaccessibilia solitudinis loca*, dincolo de eremiți. Ar fi prea mult să sugerăm că el locuia cu animalele sălbatice? – în acest caz *cognomentum* ar fi bine motivat. În acest moment ar trebui adăugat că povestea sau călătoria în sălbăcie, cunoscută ca și „Viața și Conversația” lui Ava Onufrie, unde au fost întâlniți „eremiți goi,” este atribuită lui Pafnutie. Pe de altă parte, Ava Pafnutie din Scete a fost singurul liber de acolo care după Ioan Casian s-a opus monahilor care s-au revoltat împotriva lui Teofil în legătură cu *Epistola* sa din 399 împotriva antropomorfizilor.

De fapt, principiul primar al anahoreților a fost: φύγε τοὺς ἀνθρώπους καὶ σώζη (Zicerile Părinților, Arsenie I, Cotelerius, *Ecclesiae Graecae Monumenta*, I, p. 353). Retragera și renunțarea a fost de obicei justificată de exemple

1904), I, 358-362 (traducere). Există câteva povești spuse de oameni diferiți, una dintre ele este atribuită lui Ava Macarie din Egipt. Același material este folosit în „Viața și conversația” lui Ava Onufrie (sau Benofer). Textul copt a fost publicat de două ori: de E. Amélineau, „Voyage d'une moine égyptienne dans le désert,” în *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archeologie Egyptiennes et Assyriens* V (Paris, 1884), 166-194 și apoi de E. W. Budge, *Martinii coptice, etc in dialectul Egiptului de Sus* (Londra, 1914), pp. 455-473. De fapt este o descriere a unei călătorii în deșert de Ava Pafnutie. O traducere latină antică a fost publicată de Rosweyde, – retipărit în *ML LXXIII*, 211-222. – O pericopă interesantă a eremiților care călătoreau se găsește printre *Zicerile Părinților* a unui manuscris grec în arhivele Bibliotecii de Companie în Philadelphia (Comentariu grec, 1141), – a se vedea Edwin C. Tappet, „Un manuscris aghiografic grec în Philadelphia,” în *Tranzacțiile Asociației Filologice Americane* LXVIII (1937), 264-276. O selecție a pasajelor din acest manuscris este dată în traducerea engleză de E. Tappet, „Înțelepciunea deșertului: zicerile anahoreților,” în *The Lutheran Quarterly* IX (1957) 157-172. „Acum oamenii au pus capcane și au prins antilope și așa a fost prins monahul. Rațiunea lui i-a spus, scoate-ți mâna și scapă-te. Dar el i-a spus rațiunii sale, dacă tu ești un om eliberează-te și mergi la oameni. Dar dacă ești o antilopă, atunci tu nu ai mâini. Și el a stat în capcană până dimineața. Când au venit oamenii să prindă antilope și au văzut monahul în cursă au fost pătrunși de frică. Monahul nu a spus nimic și ei l-au eliberat și l-au lăsat să plece. El a plecat fugind în urma antilopelor în sălbăcie.” (p. 168).

⁸² W. Bousset, „Das Mönchtum der sketischen Wüste,” în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XLII (1923), 31 ff; Hans Frhr. von Campnehausen, *Die asketische Heimatslosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (1930), acum tipărit în *Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge* (Tübingen, 1960), pp. 293-294.

⁸³ A se vedea Arthur Vöbus, *Istoria ascetismului în orientul siriac*, I (Louvain, 1958 – C.S.C.O., Subsidia 14), 138 ff, și II (Louvain, 1960 – C.S.C.O., subsidia 17), 19 ff. Profesorul Vöbus discută pe larg caracterul exotic și sălbatic al anahoretismului sirian primar: aceeași sălbăcie devine manifestă în felul în care aceste texte fac o comparație între viața monahismului și viața animalelor. O trăsătură care apare frecvent în aceste surse este aceasta, că monahii au devenit companiile animalelor sălbatice. Efreim îi invită pe cititorii săi să facă tunul cu el să vadă acești monahi și adaugă: „iată ei se amestecă cu cerbii și sar cu câprioarele.” Mai mult se afirmă că o viață apropiată cu a animalelor și natura este prerechizita acelei sfere singure în care poate fi obținută pocăința” (II, p. 27).

biblice: chipul lui Ilie și a altor profeți, a Sfântului Ioan Botezătorul și chiar a apostolilor au fost citați și numele lor citate.⁸⁴ Poate fi reamintită Epistola către Evrei. Calea anahoreților a fost calea profeților și a apostolilor. În acest fel obișnuia Ava Afu să își explice modul de viață ciudat și deosebit. El a fost întrebat de oameni, la anii bătrâneții, când deja era episcop, despre motivele vieții sale deosebite. Ca răspuns el a citat Scriptura. Nu se spune în Evanghelie că însuși Hristos a stat în sălbăticie „cu fiarele sălbătice” (Marcu 1; 13). Nu a spus despre sine binecuvântatul David: „am fost ca un animal înaintea Ta?” (Psalmul 73, 22). Nu a umblat oare Isaia, prin porunca Domnului, desculț și dezbrăcat (Isaia 20; 2)? Acum, dacă Hristos și marii Săi sfinți s-au smerit și s-au lepădat de sine atât de mult, era cu mult mai imperativ pentru el să facă același lucru – un om sărac și slab.

Un om simplu și rustic, Afu a fost un om o evlavie genuină, cu o voință puternică și cu o minte pătrunzătoare. În conformitate cu „Viața” Teofil a fost mult impresionat de Afu: el îi părea un „om obișnuit,” un ἰδιώτης, dar vorbirea lui era cea a unui om înțelept. În ultimii săi ani, atunci când a fost făcut episcop – împotriva voinței lui, Afu arătat că este capabil de un zel și o înțelepciune pastorale neobișnuite. Chipul portretizat în „Viața Binecuvântatului Afu” este cât se poate de impresionant. Afu a fost un episcop eficient și activ, deși a acceptat această laudă cu multă greutate. El și-a menținut obiceiurile lui personale. El nu a locuit în oraș, ci într-o „mănăstire” de afară – în legătură cu aceasta cuvântul „mănăstire” înseamnă evident o chilie solitară, care de fapt are înțelesul primar al acestui cuvânt.⁸⁵ El venea în oraș numai la sfârșitul săptămânii. Sâmbetele obișnuia să adune toți oamenii în biserică și să-i instruiască toată ziua. Apoi își petrecea noaptea în rugăciune și psalmodiere, până la vremea slujirii. După slujbă obișnuia să educe până la căderea nopții. Seara se întorcea la locul său, până la sfârșitul săptămânii următoare. În acest fel el se străduia să combine *anahoreza* cu datoriile episcopale. Trebuie avut în vedere că în acele zile Oxyrhynchus a fost un oraș deosebit. După Rufin, *multo plura monasteria quam domus videbantur* (*hist. monach.*, cap. V, – bineînțeles în acest text *monasterium* denotă chilia solitară; cf. textului grec, ed. Festugière, *Subsidia Hagiografica*, 34 [1961], 41-43). Orașul era mai mult un oraș monahal: *sed nec portae ipsae, nec turre civitatis, aut nullus omnino angulus ejus, monachorum habitacionibus vacat, quique per omnem partem civitatis, die ac nocte hymnos ac laudes Deo referentes, urbem totam quasi uman Dei, ecclesiam faciunt*. Era un oraș mare: după Rufin erau acolo 20.000 de fecioare și 10.000 de călugări.⁸⁶

Afu era în special interesat de cei săraci și nevoiași și cu toți cei care au suferit nedreptăți. El a organizat viața materială a bisericii sale, numind un slujitor special pentru această datorie, astfel încât să fie întotdeauna cineva care să-i ajute pe nevoiași. El aproape că a abolit sărăcia din turma sa.⁸⁷ El a aplicat în biserică o disciplină strictă: nici unei femei nu i se permitea să se împărtășească dacă venea cu o rochie colorată sau cu bijuterii. Afu era preocupat nu numai cu ofensății ci și cu ofensatorii, atunci când ei încălcau legea lui Dumnezeu și erau în pericolul condamnării. Era strict cu tipicul bisericesc. Candidaților lui la hirotonie obișnuia să le ceară cunoștințe scripturistice largi și îi examina chiar el. Ocazional avea viziuni și în acest fel obișnuia să învețe despre ce se întâmplă în oraș. Ultimul său avertisment către clerici pe patul de moarte a fost să nu caute poziții înalte. Cu greu putea păstra ceea ce a dobândit ca și eremit, când a devenit episcop și când a fost episcop, el nu a dobândit nimic. Evident nu era doar un portret idealizat, ci chipul unei persoane vii cu trăsături individuale distincte.

⁸⁴ A se vedea B. Steidle, O.S.B., „Homo Dei Antonius,” în *Antonius Magnus Eremita* (356-1956), *Studia Anselimiana*, 38 (Roma, 1956), 148-200.

⁸⁵ Cuvântul μοναστήριον apare pentru prima dată în Filon, *De vita contemplativa*, M. 475.13: οἰκημα ἱερὸν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον. Este denotată aici o cameră privată sau o cămară rezervată pentru meditație și rugăciune solitară (cf. ταμείον în Matei 6: 6, 24: 26, Luca 12, 3). Acest pasaj a lui Filon a fost citat de Eusebiu, *HE*, II, 17, 9. Cuvântul nu apare în nici un alt text grec până la sfârșitul secolului al treilea și în acest timp dobândește înțelesul unei acomodări pentru un monah sau un eremit simplu. În acest sens a fost folosit cuvântul de Sfântul Atanasie și deasemena în *Historia Lausiaca*. Vezi nota lui Fred. C. Conybeare, în ediția sa, *Filon despre viața contemplativă* (Oxford, 1895), p. 211. Cf. *Vita Epiphani*, cap. 27, *Epifanie* a vizitat Hierakas, ἐν τῷ μοναστηρίῳ. Pe la sfârșitul secolului a-l patrulea cuvântul μοναστήριον a început să însemne „mănăstire.”

⁸⁶ Cf. Georg Pfeischifter, „Oxyrhyncos, Seine Kirchen und Klöster, Auf grund der Papyrfunde,” în *Festgabe alois Knöpfler* (Freiburg i-Br., 1917), pp. 248-264).

⁸⁷ Cf. *Hist. monach.*, V; *ipsi quoque magistratus et principales civitatis et reliqui cives studiose per singulas portas statuunt qui observarent ut sicubi apparuit peregrinus aut puer, cervatim ad eum qui praeoccupipavit adductus quae sunt necessaria consequantur*. – Această descriere a orașului Oxyrhynchus se referă la ultimele decade ale secolului patru.

În „zicerile Părinților” există o pericopă interesantă cu privire la Afu, o paralelă strânsă între ultimul său avertisment care este înregistrat în „Viață.”⁸⁸ Ca și eremit Afu a dus o viață severă. A donit să continue tot așa după ce a devenit episcop, dar a fost incapabil să se țină de același regim – οὐκ ἰσχυος. În disperare, s-a prostrat l-a pământ înaintea lui Dumnezeu și L-a întrebat dacă este din cauza episcopatului că hanul s-a depărtat de la el: μή ἀρα διὰ τὴν ἐπισκοπὴν ἀπῆλθεν ἡ χάρις ἀπ’ ἐμοῦ. Nu, a fost răspunsul în revelație. Dar, atunci când a fost în deșert și nu era nici un om – μή ὄντος ἀνθρώπου – Dumnezeu îl ajuta: ὁ θεὸς ἀντελαμβάνετο. Acum, când era în lume, oamenii au grijă de el (Cotelerius, pp. 398-399; cf. *Verba Seniorum*, XV. 13, ML LXXIII, c. 956). Accentul de aici cade pe antiteză: ἐρημος și κόσμος. Acest episod este citat fără numele lui Afu de Sfântul Isaac Sirianul și acest lucru îi arată popularitatea. Contextul în care apar citatele în Sfântul Isaac ne ajută să cuprindem înțelesul deplin. Acesta apare în „Tratatul în întrebări și răspunsuri,” cu privire la viața celor care locuiesc în sălbăticie sau în singurătate. Se ridică întrebarea: de ce sunt „viziunile și revelațiile” date uneori anumitor oameni, în timp ce altora nu le este oferit nimic, deși s-au nevoit mai mult. Acum, viziunile și revelațiile sunt oferite adesea celor care pe baza zelului lor fervent au fugit din lume, „abandonând-o deplin în disperare și retrăgându-se din locurile locuite de oameni, urmând lui Dumnezeu, goi, fără nădejde sau ajutor de la ceva vizibil, asaltați de frica dezolării sau înconjurați de pericolul morții din cauza foamei sau a bolii sau a oricărui al rău și de cei care sunt aproape de deprimare.” Pe de altă parte, „atâta vreme cât omul primește consolare de la cei apropiați ai săi sau de la aceste lucruri vizibile, consolarea cerească nu îi apare.” Acesta este răspunsul; apoi urmează ilustrațiile. A doua este povestirea lui Afu (dar numele nu ne este oferit). „Un alt martor la aceasta este cel care a dus o viață de singurătate în pustietate și care a gustat adesea din consolările oferite de har. Grijă lui Dumnezeu a devenit vizibilă lui într-o apreciere manifestată, dar când s-a apropiat de lumea locuită și a văzut aceste lucruri ca fiind obișnuite, el nu le-a găsit. El l-a căutat pe Dumnezeu pentru ca adevărul acestei probleme să îi fie cunoscut, spunând: probabil, Domnul meu, hanul s-a retras de la mine pe baza demnității mele episcopale? I s-a răspuns: nu. Dar apoi, era deșertul unde nu existau oameni și Dumnezeu a dăruit ție.”⁸⁹

În acest context pericopa din *Pateric* vine într-o lumină mai clară. „Harul” care i-a fost dat lui Afu în sălbăticie a fost de fapt o *harismă* sau mai bine spus o *charismata* – a viziunilor și a consolărilor. Cu ajutorul lui Dumnezeu Afu a fost capabil în sălbăticie să își practice rigida sa σκληραγογία. Acum a devenit imposibil – „în lumea locuită,” în comunitatea oamenilor. Afu era un harismatic, un πνευματικός, dar harismaticii trebuie să locuiască în singurătate sau în deșert și nu „în lume.” Este interesant de observat că autorul „Vieții” lui Afu îi menționează extazele numai în trecere. El este mult mai interesat de faptele sale mărețe. A fost autorul un monah?

În conformitate cu „Viața,” în primii săi ani Afu a trăit în ascultare față de niște oameni credincioși – unii dintre ei învățați de „ucenicii apostolilor.” După moartea lor, Afu a rămas singur cu excepția unui frate, probabil un novice, pe care l-a educat în căile raiului. Astfel Afu a trăit într-o comunitate și a ales mai târziu viața solitară. Este posibil ca el să fi trăit într-o comunitate de eremiți. Nu era ceva neobișnuit ca în acele vremuri. Chiar și membrii unei comunități cenobitice se retrăgeau în viața de singurătate. Nu a fost nimic special în această schimbare. Din nefericire, în acest moment textul copt este deficient: există o lacună de o lungime indefinită. Totuși avem ceva informații adiționale în „Viața Avei Pavel”: Afu a fost făcut monah de Ava Antonie de la Scete și a rămas în deșert pentru cincizecișipatru de ani.

În acest moment Drioton trage o concluzie nesăbuită că Afu s-a sfârșit într-o comunitate audiană. Argumentul său este tensionat și ciudat, vag și nesigur.⁹⁰ Mai întâi el afirmă că învățătorii lui Afu sunt desemnați așa de „tainic” în

⁸⁸ Numele grec este Ἀφού.

⁸⁹ *Tratatele mistice ale Sfântului Isaac Sirianul*, traduse din textul siriatic Bedjan, cu Introducere și note, de A. J. Wensinck (Amsterdam, 1923) (*Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, N.R. Deel XXIII*), pp. 166-167; cf. versiunii grecești, ed. Nichifor Theotoki (Leipzig, 1770), pp. 500-501.

⁹⁰ Drioton, pp. 116-118. – Cel mai actual sumar de informație asupra audienilor este realizat de H. Ch. Puech, în *Reallexikon fŕ Antike und Christentum, sub voce*, I (1950), coll. 910-915. Puech avertizează asupra identificării indiscriminatorii a audienilor cu antropomorfiții egipteni, dar el admite, referindu-se la articolul lui Drioton, posibilitatea unei influențe audiene în Egipt. Mișcarea audiană, care s-a dezvoltat gradual într-o „sectă,” a apărut în Mesopotamia și apoi s-a răspândit în Siria iar mai târziu în Scitia unde a fost exilat Audius. – H. G. Opitz, în articolul său despre Teofil, în *Pauly-Wissowa-Kroll Realencyclopädie*, II R, Hb. 10 (1934), sp. 2154 își rezervă opinia sa cu privire la acest subiect „es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Afu wirklich Audianer war”, Agostio Favale, *Teofilo d'Alessandria* (354-412), *Scritti, Vita e Dottina* (Torino, 1958, citat de Drioton, dar nu este sigur de caracterul audian an monahilor antropomorfiți (pp. 93-95). Giuseppe Lazzati, *Teofilo d'Alessandria* (Milano, 1935),

„viață” ca să dea impresia că se aflau într-un grup „separat”: „ces hommes que le papyrus désigne si mystérieusement donnent bien l'impression d'être des séparés.” De fapt nu este nimic tainic în text. Frazarea este mai mult trivială și convențională: Afu a venit din compania unor părinți „credincioși” și venerabili. Acești părinți au fost instruiți de „ucenicii apostolilor. Această frază ar putea părea mai întâi caracteristică. Pentru Drioton este o evidentă legătură audiană: „un trait bien Audien.” În legătură cu aceasta Drioton își reamintește pretențiile de a urma „tradiția” apostolică cu privire la practicile pascale. El admite că de fapt nu există nici cea mai mică aluzie în „viața” lui Afu (care este întradevăr singurul document în care sunt menționați învățătorii lui Afu) cu privire la practicile pascale. Este evident, din contră ca Afu a urmat calendarul obișnuit al Bisericii din Alexandria. Mai mult, în „Viață” nu este nici un fel de referință la *tradiția* apostolică. Se afirmă doar că părinții lui Afu au fost instruiți de *ucenicii* apostolilor, *mathetai*. Întrebarea se ridică cu privire la conotația care a avut-o sau ar fi putut-o avea acest termen în idiomul ecclesiastic sau monahal al secolului al patrulea. Nu este dificil să aflăm.

De fapt, monahismul primar din Egipt și din alte locuri a pretins întotdeauna că urmează modelul apostolic și termenul „apostolic” a fost folosit, larg și persistent să detroneze sânguințele apostolice – renunțare, sărăcie, viață de pribeag și cele asemenea. Termenul se aplică în special eremiților. Înseși retragerea din lume a fost privită ca și o acțiune apostolică, ca și o imitație a ucenicilor care au lăsat toate și i-au urmat lui Hristos (cf. Luca 5: 11 – ἀγέντες πάντα). Această idee este implicată pe larg în marea „Viață a lui Antonie,” deși nu este folosit însuși termenul.⁹¹ Eusebiu accentuează că Origen a insistat emfatic pe porunca evanghelică a săsăricei – a nu avea nici un fel de posesiune (VI, 3, 10). Vorbind de Therapeutai, Eusebiu folosește termenul: ἀποστολικοὶ ἄνδρες, tocmai fiindcă ei erau dedicați practicilor ascetice (II, 17, 2). Richard Reitzenstein a arătat deja că pentru Eusebiu termenul de „viață apostolică” a avut un înțeles definit și stabilit: însemna ascetism.⁹² Ascetismul este implicat în sânguințele pnevmatice. După fraza lui Reitzenstein, „der vollkommene Asket ist ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι, er ist der ἀνὴρ ἀποστολικός.”⁹³ În special eremiții sunt oameni apostolici și viața lor este apostolică. Acesta era un lucru obișnuit în literatura secolelor al patrulea și al cincilea.⁹⁴ Sunt destule două exemple în acest moment. Vorbind despre persecuție de sub Valens, Socrate menționează episcopul novatian Angelus: „care a dus o viață apostolică – βίον ἀποστολικόν βιούς – fiindcă a umblat întotdeauna desculț și a folosit numai o haină, luând seama la injuncțiunile Evangheliei” (IV, 9). Epifanie folosește termenul în același sens: ἀποταξάμενοι καὶ ἀποτολικόν βίον βιούντες. Sunt egalate renunțarea și „viața apostolică.” De fapt Epifanie discuta aici secta encratită a apostolicilor: acest nume accentuează dedicarea lor față de modelul apostolic de viațuire. Epifanie expune cu ascuțime intoleranța și exclusivitatea lor, dar admite că modelul renunțării este cu adevărat apostolic. Apostolii nu aveau nici o posesiune: ἀκτήμονες ὑπάρχοντες. Însuși Domnul cât a fost în carne nu a avut niciodată nimic pământesc: οὐδὲν ἀπὸ τῆς γῆς ἐκτήσατο (Panar., haeres. XLI, al. LXI, c. 3, 4).

Ar fi bine să concluzionăm că expresia „ucenicii Apostolilor” este folosită în „Viața binecuvântatului Afu” numai pentru a denota modul lor de viață strict ascetic. Ei au fost ἀποστολικοὶ ἄνδρες. În mod sigur nu este nimic „bien Audien” în frază și tot argumentul lui Drioton se bazează pe o simplă neînțelegere.

În cele din urmă, Drioton cere atenție faptului că comunitatea învățătorilor lui Afu s-a sfârșit aproximativ în timpul în care, după Epifanie, comunitățile audiene au intrat în declin. Acesta este un argument șubred: o coincidență simplă în timp nu dovedește nimic, nici identitate nici legătură. Mai mult decât atât, nu există nici o evidență că mișcarea audiană s-a extins în Egipt. Este semnificativ că nici un dușman al „atropomorfiților” egipteni nu au sugerat vreo legătură sectară, chiar și în focul luptei, deși, bineînțeles că ar fi fost un argument bun în luptă. Drioton începe pur și simplu cu presupunerea că audienii au fost singura sursă din care puteau venii convingerile „antropomorfitice.” El nu

nu îl menționează pe Afu deloc și menționează pe scurt conflictul antropomorfit (pp. 31-33).

⁹¹ Cf. Karl Holl, *Enthusiasmus und Busgewalt beim Griechischen Mönchtum* (Leipzig, 1898), pp. 141 ff., 183 ff.

⁹² R. Reitzenstein, „Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius,” în *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse (1914), No. 8, pp. 54 ff.

⁹³ R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (Göttingen, 1916), p. 89; cf. întregului capitol 4, „Der Mönch als Apostel.”

⁹⁴ Cf. *Les Pères du Désert. Textes choisis et présentés par René Draguet* (Paris, 1942), p. XXXV: „Dans les documents pachomiens, le cenobitisme strict est communément appelé la voie apostolique, la voie supérieure des apôtres.” A se vedea Louis Bouyer, *La spiritualité des Pères* (Paris, 1960), 369 și Dom Germain Morin, *L'idéal monastique et la vie Chrétienne des premiers jours*, Troisième édition (Paris, 1921), pp. 66 ff. în acest sens cuvântul „viață apostolică” a fost folosit de Rupert de Deutz în tratatul său *De vita vere apostolica* (ML CLXX, 611-664).

i-a în seamă posibilitatea că argumentația „antropomorfită” putea deriva dintr-o altă sursă. Drioton este obligat să admită că poziția lui Afu a fost mult mai calificată decât cea a audienților istorici. El găsește poziția sa „eretică,” deși nu este sigur ce privește el ca fiind eretic în expoziția oferită în „Viață.”

Ca să sumarizăm, argumentele lui Drioton nu pot substanța pretenția sa că Afu a provenit dintr-un mediu audiențial și că învățătorii lui erau „aderenți autentici ai unei secte pe punctul de dispariție” – „les adhérents authentiques d'un schisme finissant.” Nu putem decât să regretăm că Drioton și-a pus presupuziția lui reprobabilă în însuși titlul unui articol de al său care altcumva ar fi fost competent și interesant: „La discussion d'une moine anthropomorphite audien...” Această presupuziție l-a orbit atât de mult pe Drioton că el a eșuat să cuprindă adevăratul subiect al acestei „discuții” și să îi discearnă tema sa actuală și structura internă.

III

Discuția teologică între Ava Afu și Arhiepiscopul Teofil este partea cea mai semnificativă și mai crucială a „Vieții.” Mai întâi de toate haideți să cităm partea relevantă a documentului în întregime.⁹⁵

Și s-a întâmplat că în timp ce locuia cu fiarele sălbatice, el a ieșit pentru predica de la Sfintele Paști. Acolo a auzit o expresie (λέξις) care nu era în acord cu cunoștința Duhului Sfânt astfel încât a fost foarte problematizat de acel discurs. Totuși și cei care l-au auzit au fost problematizați și indignați. Dar îngerul Domnului i-a poruncit binecuvântatului Afu să nu treacă cuvântul cu vederea spunându-i: „ți se poruncește de la Domnul să mergi în Alexandria și să rostești acest cuvânt cum se cuvine.” Cuvântul era după cum urmează: predicatorul, ca și cum ar fi lăudat mărirea lui Dumnezeu, în adresarea lui a reamintit slăbiciunea omului și a spus: „nu este chipul lui Dumnezeu cel pe care îl purtăm noi oamenii.”

Când a auzit aceasta, binecuvântatul Afu a fost plin de Duhul Sfânt și a plecat către orașul Alexnadriei purtând o tunică uzată. Binecuvântatul Afu a stat la poartea episcopului trei zile și nimeni nu l-a lăsat să intre crezând că este un cerceșor (ιδιώτης). Apoi unul dintre clerici l-a remarcat, observându-i răbdarea și percepând că este un om al lui Dumnezeu. El a intrat înăuntru și l-a informat pe Arhiepiscop spunându-i: „iată un om sărac este la poartă spunând că vrea să se întâlnească cu Sfinția Voastră, dar noi nu am îndrăznit să vi-l aducem fiindcă nu este îmbrăcat cum se cuvine. Imediat ca și cum ar fi fost obligat de Dumnezeu, arhiepiscopul a poruncit să fie adus la el. Când acesta a ajuns în fața lui, el i-a cerut să își prezinte cazul. El a răspuns: „fie ca Domnul Episcopul meu să aibă răbdare cu cuvântul meu în răbdare și iubire (ἐν ἀγάπῃ καὶ ἀνοχῇ).” El i-a răspuns: „vorbește.” Binecuvântatul Afu i-a răspuns: „am auzit despre bunătatea ta (χρηστότητα) și că ești un om grijuliu. Acesta este și motivul pentru care am îndrăznit să mă apropii de dumneavoastră. Sunt sigur că nu ve-ți condamna cuvintele de evlavie, chiar dacă vin de la un om atât de sărac cum sunt eu.” Teofil, Arhiepiscopul i-a răspuns: „cât de îndărătnic ar trebui să fie cel care ar fi atât de nebun încât să respingă cuvântul lui Dumnezeu pentru un mof.”

Afu i-a răspuns: „fie ca domnul meu să poruncească să fie citit originalul (ισον) predicii, în care am auzit o afirmație (λέξις) care nu era în acord cu Scripturile inspirate de Dumnezeu. Personal, nu am crezut (οὐ πιστεύω) că vine de la tine, ci m-am gândit că copistul (συγγραφεύς) a comis o greșală de scris cu privire la care un mare număr de credincioși s-au smintit.”⁹⁶ Ava Teofil, arhiepiscopul, a dat un ordin. Originalul (ισον) predicii i-a fost adus. Atunci Ava Afu s-a plecat la pământ spunând: „o propoziție ca aceasta nu este corectă; eu susțin că după chipul lui Dumnezeu au fost creați toți oamenii.” Arhiepiscopul a răspuns: „cum se face că numai tu ai vorbit împotriva acestei scrieri și nimeni nu a mai fost de acord cu tine?” Ava Afu a spus: „Sunt sigur că tu vei fi de acord cu mine și nu te vei lua la ceartă.”

⁹⁵ „Viața Binecuvântatului Afu” nu a fost niciodată tradusă în engleză. Père Pierre de Bourguet, S.J., de la Muzeul Louvre a fost destul de amabil pentru a-mi furniza o traducere franceză din original. Doresc să-mi exprim cea mai mare mulțumire grațioasei sale asistențe. Versiunea engleză oferită în text a fost stabilită pe baza traducerii părintelui Bourguet pusă în comparație cu celelalte traduceri mai primare: rusă de Bolotov și italiană de Rossi. Profesorul Thomas O. Lambdin a verificat traducerea punând-o în comparație cu originalul coptic, lucru pentru care îi sunt profund recunoscător. Cordialele mele mulțumiri prietenului și colegului meu, Ralph Lazzaro de la Harvard Divinity School pentru ajutorul său devotat și generos în traducere. Mulțumiri Părintelui Jean Daniélou, S.J., pentru că m-a introdus pe mine și cercetarea mea Părintelui Bourguet.

⁹⁶ Acest pasaj a fost greșit interpretat de traducătorii de mai înainte Bolotov, Rossi și Drioton. Ei nu au înțeles sensul lui: τὸ ἶσον este un termen legal și denotă originalul unui document, care se presupune că a fost depus în arhive, ca și un *exemplum*, ca și *scriptum autenticum*, ca și standard. Afu a dorit să verifice dacă la ceea ce s-a opus el era în original (ισον) sau era numai în acea *copie particulară* care a fost trimis de la Oxyrhynchus, pătrunzând acolo printre-o *lapsus calami* a scribului, συγγραφεύς. El a vrut să cunoască *textul oficial*. De fapt, „predica” la care el a voit să obiecteze nu a fost o predică, ci mai mult o Epistolă Pascală a Arhiepiscopului, adică, un document care urma să se depoziteze în arhivele arhiepiscopiei. A se vedea Bernard Kübler, „Ισον und Ἀπογραφὴ” în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Roman, Abt.*, LIII, (1933), 64-98 și Th. Lefort, „Ισον-Exemplum, Exemplar, in *Le Muséon*, XLVII, 1-2, 57-60.

Arhiepiscopul a spus: „cum poți spune că un etiopian este chipul lui Dumnezeu, un lepros, un infirm sau un orb?”

Binecuvântatul Afu a răspuns: „dacă proclamîi într-o astfel de manieră, vei nega ceea ce a spus El, „să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Facere. 1; 26).

Arhiepiscopul a răspuns: „departe de aceasta! Eu cred că numai Adam singur a fost creat după și chipul și asemănarea Lui, dar copiii lui pe care i-a născut mai târziu după el, nu se aseamănă cu El.” Ava Afu a răspuns: „mai întâi, după ce Dumnezeu a stabilit legământul cu Noe după potop, El i-a spus: „Cel ce va vărsa sânge de om, de către om îi va fi sângele vărsat, căci după chipul lui Dumnezeu l-a făcut Dumnezeu pe om” (Facere 9: 6).”

Arhiepiscopul a răspuns: „evit să spun despre un om bolnav... că poartă chipul lui Dumnezeu, Care este imposibil și suficient sieși în timp ce omul tușește și își îndeplinește nevoile (παράσκευάζει – cg. 1 Samuel 24: 4, LXX). Cum poți să crezi că acesta este una cu Dumnezeu, lumina cea adevărată pe care nu o poate cuprinde nimeni?”

Afu i-a răspuns: „dacă menționezi aceasta poți spune că nici trupul lui Hristos nu este ceea ce spui că este. Căci iudeii pretind și ei: „cum poți spune că luând o bucată de pâine produsă de pământ și apoi să crezi că este trupul Domnului?” Arhiepiscopul i-a răspuns: „nu este cazul, căci ea este pâine înainte de a fi ridicată pe altar (θυσιαστήριον); numai după ce am ridicat-o pe altar și am chemat numele Domnului devine pâinea trupul Domnului și potirul cu vin sângele Domnului după cum le-a explicat Domnul: luați mîncăți acesta este trupul și sângele Meu. Și apoi credem aceasta.” Ava Afu i-a răspuns: „L-a fel cum credem în aceasta așa trebuie să credem că ... că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Căci cel care a spus „Eu sunt pâinea care s-a pogorât din cer” este Același care a spus: „cel ce va vărsa sânge de om, de către om îi va fi sângele vărsat, căci după chipul lui Dumnezeu l-a făcut Dumnezeu pe om.” Aceasta din cauza slăbiciunii nesemnificației omului față de fragilitatea naturală de care suntem conștienți. Dacă ne gândim, de exemplu, despre un rege care dă ordine și căruia îi este pictat chipul (εἰκών) și vom proclama că acesta chipul regelui, dar concomitent vom ști că este numai lemn și culori fiindcă nu își ridică capul, ca omul, nici nu sunt urechile lui ca acelea ale unui rege în toată mărișia lui, nici vorbirea ca a unui rege. Toate aceste slăbiciuni care nu aparțin nimănui ne aduc aminte din respect de judecata regelui, fiindcă el a proclamat: „acesta este chipul meu.” Din contră oricine îl v-a nega (ἀρνήσιν) pe motivul că nu este chipul regelui, v-a fi executat (omorât) pentru că l-a dezonorat. Mai mult, autoritățile sunt trecute în revistă cu privire la el și laudă bucată de lemn și culori, din respect față de rege. Acum, dacă aceste lucruri se întâmplă unei imagini fără duh și fără chemare la revoltă cu cât mai mult omului în care locuiește Duhul lui Dumnezeu și care este activ și mai onorat decât toate animalele de pe pământ; din cauza diversității elementelor și a culorilor ... și pentru slăbiciunile care sunt în noi ... pentru noi spre dobândirea mântuirii; căci nu este posibil pentru nici unul din noi să oprîmăm mărirea care ne-a dat-o Dumnezeu după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „bărbatul nu trebuie să-și acopere capul, de vreme ce el este chip și slavă a lui Dumnezeu” (1 Corinteni 11; 7).

Când a auzit aceste cuvinte, Binecuvântatul Arhiepiscop sa ridicat și și-a plecat capul spunând: „se potrivește ca o astfel de învățătură să vină de la cei din singurătate, căci în ceea ce ne privește pe noi gândirea inimii noastre este amestecată până în punctul în care greșim din cauza ignoranței.”

El a scris imediat în toată țara retrăgându-și fraza, spunând: „este o greșeală care a început din lipsa mea de inteligență cu privire la acest lucru.”

Nu este dificil să punem acest episod în contextul cronologic potrivit. Predica la care a asistat Afu în ziua de Paști a fost, evident, citirea „Epistolei” Pastorale Pascale a lui Teofil, care după Sozomen a ofensat și iritat mult monahii din deșert. În epistola sa, spune Sozomen, Teofil „a prins momentul că se cuvine ca Dumnezeu să privit ca fiind incorporeal și străin formei umane” (VIII. 11). Același lucru l-a predicat în Biserica sa (cf. Socrate, VI, 7). Această epistolă Festivă a lui Teofil – pentru anul 399 – nu s-a păstrat. Totuși, Ghenadie oferă un rezumat extensiv asupra ei: „sed et Adversum Anthropomorphitas haereticism, qui dicunt Deum humana et membris constare, disputatione longissima confutans, et divinrium Scripturarum testimoniis: arguens et convincens, ostendit Deum incorruptibilem et incorporeum juxta fidem Patrum credendum, nec ullis omino membrorum lineamentis compositum, et ob id hinc ei in creaturis simile per substantiam, neque cuiquam incorruptibilitatem suae dedisse omnes corruptibiles, omnes mutabiles, ut ille solus corruptibilitati et mutabilitati non subjacet, „qui solus habet immortalitatem” (De scriptoribus ecclesiasticis, XXXIV, p. 74 Richardson). Aceiași Epistolă este menționată de Ioan Casian. Coll. X. 2: Theopahilii praedictae urbis episcopi soelmes epistulae commearunt, quibus cum denuntiationem paschali ineptam quoque Anthropomorphitarum haeresim longa disputatione disseruit eamque copioso sermone destruxit. Casian începe apoi cu descrierea comoției produse în cercurile monahale de această epistolă grea și ascuțită, în special in beremo Scitii: această epistolă nu a fost permisă să fie citită privat sau public (legi aut recitari) în nici o mănăstire de acolo, cu excepția uneia. Arhiepiscopul a fost suspectat și condamnat – velut haeresi gravissima depravatus. El a contrazis sfânta Scriptură –

impugnare sanctae scripturae sententiam videretur. Nu s-a scris oare că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu? Întâlnirea dintre Afu și Teofil a avut loc, în mod sigur, înainte de intervenția tumultoasă a monahilor enervați, care este atât de vivid descrisă atât de Socrate cât și de Sozomen.⁹⁷ Întrădevăr este dificil să concepem că un interviu atât de pacificator a avut loc într-un timp când controversa hetică bântuia peste tot în coloniile monahale din Egipt. Mai mult, acest interviu ar fi fost superfluu după ce Teofil și-a schimbat atitudinea, din nou, în conformitate cu „Viața,” Afu a fost primul care a prezentat obiecții față de Teofil cu privire la „predica” sa. Intervenția lui Afu a fost mișcarea lui individuală, bazată pe o revelație personală. Aparent, Afu locuia în acel moment undeva într-o vecinătate a orașului Oxyrhynchus – el se numește „un om din Pemdje,” localitate care se referă la rezidența lui și nu la originea sa. În Oxyrhynchus el a auzit citirea epistolei lui Teofil. Intervenția lui Afu nu are legătură directă cu comotia generală *in eremo Scitii* de care a vorbit Casian.

Există o discrepanță evidentă în sursele noastre. Socrate și Sozomen prezintă povestea ca și cum Teofil a fost înspăimântat de monahi și a cedat presiunii lor – de a-l condamna pe Origen. Numele de Origen nu apare în „Viața” lui Afu. Aghiograful insistă că Teofil a fost mișcat de argumentele lui Afu și „imediat” și-a retras afirmațiile sale nefericite – „scriindu-le tuturor din țară.” Este rezonabil să presupunem că Teofil a avut numeroase contacte cu indivizi înainte ca mulțimile monahale să sosească. În afară de „Viața” sa Afu nu este menționat nicăieri. Pe de altă parte este foarte improbabil că tot episodul tumultului monahal putea fi emis complet de un contemporan apropiat al evenimentului. Este foarte probabil ca „Viața” lui Afu să fie scrisă mai târziu, când amintirile despre necaz au încetat și de un scriitor care s-a interesat numai de mărețele fapte ascetice a eroului lui sacramental și de lucrarea lui pastorală în comunitatea Oxyrhynchus. Vizita lui Afu la Teofil este prezentată în contextul biografiei sale și nu în perspectiva istoriei timpului său.

Este curios și semnificativ că, în conformitate cu „Viața,” Afu a făcut excepție numai față de o expresie sau un lășic, în epistola către Teofil. În conversația sa cu arhiepiscopul el a fost preocupat numai cu conceptul chipului lui Dumnezeu în om. El nu a dezvoltat și nici un a apărut nici o teză „antropomorfită.” Împunsătura argumentului său a fost direcționată împotriva negării chipului lui Dumnezeu *in om* și nu a fost nici un cuvânt despre „forma umană” *in Dumnezeu*. Afu a afirmat că omul, chiar și în condiția prezentă și în ciuda mizeriei și a destituirii sale, trebuie să fie privit ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu și pentru acest motiv trebuie să fie respectat. Afu a fost mai întâi de orice preocupat de onoarea și demnitatea omului. Pe de cealaltă parte, Teofil era stânjenit de depravarea și mizeria omului: el întreba dacă poate un etiopian sau un paralizic să fie privit ca și „chipul lui Dumnezeu.”

Se pare că Teofil susținea punctul de vedere că „chipul lui Dumnezeu” a fost pierdut de om în Cădere și că în conformitate, copii lui Adam nu au fost procreați după acest chip. Tocmai această opinie a fost expusă și respinsă cu îndemnare de Epifanie în lucrările *Ancoratus* și *Panarion*, în secțiunea despre audienți. Trebuie să ținem cont că ambele lucrări au fost publicate în anii șaptezeci, adică, cu mult înaintea izbucnirii problemelor origeniste și antropomorfită din Egipt.⁹⁸ Poziția proprie lui Epifanie în această problemă a fost echilibrată și calificată cu grijă. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, κατ' εἰκόνα, – acesta este un adevăr scriptural care un poate fi negat sau ignorat. Nu trebuie să încercăm să decidem în care parte din om este sălășluit chipul κατ' εἰκόνα și nici nu trebuie să restrângem chipul unei părți sau unui aspect al constituției umane care duce la excluderea altora. Trebuie să mărturisim cu credincioșie prezența „chipului” în om, căci dacă nu apărem că disprețuim darul dumnezeiesc și suntem necredincioși față de El: ἵνα μὴ τὴν χάρις τοῦ θεοῦ ἀθετήσωμεν καὶ ἀπιστήσωμεν θεῷ. Ceea ce a spus Dumnezeu este adevărat chiar și dacă scapă puterii noastre de înțelegere în anumite aspecte: εἰ καὶ ἐξέφυγε τὴν ἡμῶν ἐννοίαν ἐν ὀλίγοις. În orice caz a nega κατ' εἰκόνα este contrar credinței catolice și gândirii Sfintei Biserici: οὐ πιστὸν οὐτε τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας (*Anchoratus*, 55; *Panarion haeres. LXX*, al. L, ch. 2). Acum, începe Epifanie, sunt mulți care ar încerca să localizeze chipul, fie numai în trup sau numai în suflet sau altcumva în virtuțile omului. Toate aceste încercări se depărtează de tradiție. Κατ' εἰκόνα chipul nu este exclusiv în suflet sau exclusiv în trup, dar ar fi greșit să spunem că nu este și în trup și în suflet: ἀλλ' οὐτε λέγομεν τὸ σῶμα μὴ εἶναι κατ' εἰκόνα οὐτε τὴν ψυχὴν. În alte cuvinte, chipul este în omul întreg: omul este creat κατ'

⁹⁷ Drioton pune conversația înainte intervenției monahilor, p. 121. Din contră, Felix haase a sugerat că a avut loc la scurt timp după – *kurz nacher*, lucru cu greu posibil: *Altchristliche Kirchengeschichte nach Orientalischen Quellen* (Leipzig, 1925), p. 201.

⁹⁸ Cf. Berthold Altaner, *Patrologie*, ediția a cincia (München, 1958), p. 282 și Joannes Quasten, *Patrologie*, III (1960), pp. 386-388.

εἰκόνα Θεοῦ și nu numai o parte din om. În cele din urmă sunt cei care afirmă că chipul lui Dumnezeu era în Adam, dar a fost pierdut când Adam a fost izgonit din Rai: ἀπώλεσε. Epifanie exclamă că mare este fantezia imorală a acelor oameni: πολλή τις ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων μυθοποιία. Întradevăr suntem obligați să credem că chipul κατ' εἰκόνα mai există încă în om și în omul întreg: ἐν παντί δὲ μάλιστα καὶ οὐχ ἀπλῶς (ἐν τινὶ μέρει). Unde locuiește acest chip este știut numai lui Dumnezeu, care L-a și oferit prin hanul Său, κατὰ χάριν. Chipul nu pierde, deși s-ar putea să fie stricat și plin de păcate. Apoi Epifanie oferă referințe scripturistice: Facere 2; 6, 1 Cor. 11: 4, (Panar. LXX, ch. 3; cf. Ancor., 56, 57). Trebuie spus în acest moment că aceleași texte au fost citate și de Afu, în conversația lui cu Teofil. Chiar și mai semnificativ este faptul că Epifanie în lucrarea sa *Ancoratus* folosește aceeași analogie euharistică, analogie pe care o găsim în „Viața” lui Afu. Chipul κατ' εἰκόνα este un dar de la Dumnezeu și numai Dumnezeu trebuie să fie crezut. Chipul κατ' εἰκόνα poate fi înțeles prin analogie: ἀπὸ τῶν ὁμοίων. Apoi urmează o descriere scurtă a Instituției. Acum spune Epifanie, ὁρῶμεν ὅτι οὐκ ἴσον ἐστὶν οὐδὲ ὁμοιον οὐ τοῖς χαρακτηρησὶ τῶν μελλόντων. Noi nu facem nimic altceva decât să credem cuvintelor lui Hristos (*Ancoratus*, 57).

Epifanie adoptă o poziție fermă: după scriptură omul este creat „după chipul” lui Dumnezeu și este împotriva regulii de credință catolice să ne îndoim sau să negăm acest lucru. Acest „chip,” τὸ κατ' εἰκόνα este o taină, dar haric este de la Dumnezeu și această taină nu trebuie raționalizată – trebuie înțeleasă prin credință. Din acest punct de vedere Epifanie obiectează atât „antropomorfismului” literalist cât și capriciilor spiritualismului origenist. Acesta este poziția pe care și-a menținut-o la Ierusalim în 394. El și-a expus argumentul deplin în scrisoarea sa către Ioan, care există numai în traducerea latină a lui Ieronim. Între numeroasele greșeli ale lui Origen Epifanie menționează și pe aceasta: *ausus est dicere perdidisse imaginem Dei Adam... et illum solumfactum esse ad imaginem Dei qui plasmatus esset ex humo et uxorem ejus, eos vero qui conciperentur in utero et non ita nascentur ut Adam Dei non habere imaginem.* Împotriva acestei „interpretări malițioase” – *maligna interpretatione* – Epifanie citează Scriptura: un șir de texte din: Facere 9; 4-6; ps. 38: 7; Sap. 2; 23, 1 Cor. 11: 7. Epifanie concludă: *nos autem, dilectissime, credimus his quae locutus est Dominus et scimus quod in cunctis hominibus imago Dei permaneant, ipsique concedimus nosse in qua parte homo ad imaginem Dei conditus est* (Epiph. *Ad Iohannem episcopum*, inter *epist. Hieronymi*, LI, 6. 15-7, 4). A fost natural ca Ioan să-l suspecteze pe Epifanie de o tendință „antropomorfită”, după cum ne informează Ieronim: *volens illum suspectum facere stultissimae haeresos.* Ieronim își amintește de întâlnirea dramatică între Ioan și Epifanie și de predica lui Ioan împotriva Episcopului din Cipru. Epifanie a trebuit să-și redefiniească poziția: *cuncta (inquit) quae locutus est collegio frater, aetate filius meus, contra Anthropomorhitarium haeresin, bene et fideliter locutus est, quae mea quoque damnatur voce; sed aequum est, ut quomodo hanc haeresin condemnatus, tiam Origenis perversa dogmata condemneus* (Hiron., *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, cap. II). Deși Ieronim a scris cu câțiva ani după evincente și tratatul lui este un invectiv emoțional și veninos, putem presupune că poziția lui Epifanie a fost afirmată corect. Trebuie adăugat că Teofil a fost suspicios de asemenea și pe Epifanie și „l-a acuzat că a avut gânduri josnice despre Dumnezeu, presupunând că are o formă umană.” El s-a reconciliat și chiar s-a aliat cu Epifanie, dar mai târziu, după 399, când și-a schimbat poziția (*Socr.* VI. 10).

Acum, haideți să ne întoarcem la „Viața binecuvântatului Afu.” Poziția lui Afu din dispută pare să fie foarte similară cu cea a lui Epifanie. Accentul lui crucial este acesta: realitatea „chipului” în general nu este compromisă de lipsa de potrivire factuală. Un chip al regelui, care este prin sine lipsit de viață și imaterial, este totuși chipul regelui, chipul unei persoane vii și trebuie să fie în conformitate respectat. Mai mult, omul nu este un chip fără de viață, ci în el locuiește Duhul Domnului. Din nou, un chip oficial al regelui trebuie privit așa pe baza declarației regelui, „acesta este chipul meu.” În ceea ce privește omul, acest lucru este justificat de Dumnezeu, după Scripturi. Din nefericire, textul „Vieții” este în acest pasaj corupt și deficient, dar se pare că aici are o referință a Întrupare. Argumentul euharistic al lui Afu are același efect: nu da încredere aparențelor, ci crede cuvântul lui Dumnezeu. În euharistie vedem de fapt pâine, dar prin credință vedem Trupul și credem în el prin mărturia Domnului: „acesta este sângele Meu.” În același fel a declarat Dumnezeu cu privire la om: „el este creat după chipul Meu.” De fapt, Afu nu merge dincolo de această afirmație și nu încearcă să localizeze chipul sau să raționalizeze taina. Nu există nimic specific antropomorfic în expunerea sa. Pe de altă parte, raționamentul lui Afu este atât de aproape de cel al lui Epifanie încât ar putea sugera o dependență directă. Ar fi corect să presupunem că scrisorile și scrierile lui Epifanie au avut o circulație considerabilă în acele timpuri și dacă anumiți oameni din comunitățile egiptene citeau în acele vremuri Origen, alții îi citeau pe oponenții lui, dintre care Epifanie a fost cel mai evident și mai venerabil.

Acum ar trebui să identificăm pe acei oameni care au negat chipul τὸ κατ' εἰκόνα în om după Cădere pe care Epifanie în *Panarion* îi combătea atât de mânios și ascuțit. El probabil că i-a avut în vedere pe Origen și urmașii lui, în special eremiții din Egipt. În secțiunea din *Panarion* despre Origen, Epifanie l-a acuzat scurt de afirmația că Adam și-a pierdut chipul κατ' εἰκόνα (*Haeres*. LXIV, al XLIV, cap. 4). De fapt, gândul lui Origen a fost mult mai complex și mai calificat decât o negație directă. Găsim în scrierile lui Origen anumite pasaje în care el a insistat puternic că „chipul” pur și simplu nu putea fi în întregime pierdut sau șters și rămâne chiar și în suflet în care este impus peste el prin ignoranță sau rezistență „un chip terestru” (*Contra Celsum*, IV. 83; *Homil. In Gen.*, XIII. 3, 4). Orișicum Origen a vorbit mai întâi de „omul lăuntric” – chipul κατ' εἰκόνα era restrâns la vouς sau la ἡγεμονικόν și trupul a fost exclus emfatic.⁹⁹ În teologia greacă a secolului al patrulea a existat o ambiguitate nerezolvată cu privire la chipul lui Dumnezeu. Trebuie să fim foarte grijulii în acest moment: scriitorii aceluia timp nu pretindeau că omul a fost un chip ci că a fost creat sau format după chip. Astfel accentul cădea pe conformitate: un chip este un chip adevărat atunci când de fapt oglidește sau reflectă adecvat acea realitate care este ținută sau de la care se așteaptă să fie un chip. În conformitate, a existat întotdeauna un puternic accent dinamic în conceptul de chip. Întrebarea nu putea să nu se ridice, în ce sens și în ce măsură putea această relație dinamică să continue sau să persiste atunci când conformitatea a fost frântă frapant și omul căzut s-a răătăcit și a devenit frustrat de vocația sa. Această ambiguitate poate fi evitată distingând cu grijă „chipul” de „asemănare” sau „similitudine.” Acest lucru nu a fost făcut niciodată consistent de către toți. De fapt, teologia chipului a fost legată intim de teologia Păcatului și a Răscumpărării și din nou teologia Păcatului nu a fost încă elaborată adecvat în acele vremuri în est și nici în vest. A existat o tensiune evidentă în motivele diferite din gândirea Sfântului Atanasie, în special în perioada sa timpurie. În *De incarnatione* Sfântul Atanasie prezintă Căderea ca și o catastrofă totală și radicală: τὸ μὲν τῶν ἀνθρώπων γένος ἐφθείρετο. Ὁ δὲ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα γινόμενος ἄνθρωπος ἡφανίστο (6, 1). Omul căzut a fost redus la un statut sub-uman: ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοῦς ἐπέστρεφεν, ἵνα ὡς περ οὐκ ὄντες γέγονασιν (4, 4). Chipul κατ' εἰκόνα a fost un dar al harului și acest dar a fost pierdut sau retras. Chipul κατ' εἰκόνα a trebuit să fie restaurat sau chiar recreat: verbele folosite de Sfântul Atanasie au fost: ἀνακαινίζειν și ἀνακτίζειν. După Sfântul Atanasie chipul τὸ κατ' εἰκόνα a fost supra-impus peste „natură” în om care a fost intrinsec mutabil și fluid – φύσις ρευστὴ καὶ διαλυομένη. Stabilitatea compoziției umane a fost asigurată în stadiul nevinovăției, de „participarea” la Logos. În stadiul înstrăinării, care a fost rădăcina păcatului nu s-a mai continuat această participare.¹⁰⁰ De fapt, Sfântul Atanasie a voit să accentueze adâncimea și radicalitatea păcatului: omul căzut nu mai este om în adevăratul sens al cuvântului și acest lucru este accentuat cel mai bine în mortalitatea sa actualizată, o consecință inherentă a înstrăinării lui, împunsătura ultimă a stricăciunii pe marginea anihilării.¹⁰¹ Aceiași ambiguitate se găsește în Sfântul Chiril al Alexandriei. Într-un anumit sens, după interpretarea lui, omul este încă după chip κατ' εἰκόνα, ca și o creatură „rațională” înzestrată cu libertate. Dar alte aspecte sau trăsături primare ale „chipului,” iar mai presus de orice – nestricăciunea, au fost pierdute și însuși „chipul” a fost „falsificat” sau distorsionat – παρεχάραττο, asemenea unei peceți sau monede contrafăcute. Ca și Sfântul Atanasie, Sfântul Chiril folosește ambiguul cuvânt: ἀφανίζειν pentru a caracteriza impactul păcatului asupra chipului κατ' εἰκόνα și este dificil să detectăm intenția lui potrivită, din moment ce cuvântul poate însemna atât o ștergere superficială cât și distrugere totală.¹⁰²

Este dincolo de scopul prezentului studiu să analizăm total problema chipului κατ' εἰκόνα din teologia greacă a secolului al patrulea și secolele următoare. Această trecere în revistă scurtă și mai bine spus schițată ar ajunge pentru scopul nostru imediat: a explica poziția lui Teofil. Evident el i-a urmat Sfântului Atanasie, la fel cum a făcut mai târziu

⁹⁹ Cf. Henri Crouzel, *Théologie de Dieu chez Origène* (Paris, 1956), în special pp. 206-211; un scurt sumar al cărții este dat în articolul lui Crouzel „L'image de Dieu dans la théologie d'Origène,” în *Studia Patristica*, II (Berlin, 1957), 194-201. A se vedea de asemenea Th. Camelot, „La Théologie de l'image de Dieu,” în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XL (1956), 443-471.

¹⁰⁰ Cf. eseul meu, „Conceptul de creație la Sfântul Atanasie,” în *Studia Patristica*, VI (1962), 36-57. De asemenea în acest volum.

¹⁰¹ Cf. Régis Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Athanase* (Paris, 1952), pp. 48-54, 62-79, 131 ff. A se vedea articolul Părintelui Camelot, citat mai sus și Julien Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündenbegriffs*, I (München-Basel, 1960), pp. 125-13.

¹⁰² Cf. Walter J. Burghart, S.J., *Chipul lui Dumnezeu în om după Sfântul Chiril al Alexandriei* (Washington, 1957) pp. 141-159. trebuie menționat aici că Sfântul Chiril a continuat lupta împotriva antropomorfizării în cercurile monahale ale Egiptului. Tratatul său *Adversus Anthropomorphitas* este de fapt o compilație mai târzie în care s-au amestecat cele două epistole ale sale adresate unui anumit diacon Tiberius și asociații săi, a se vedea ediția critică de Philip E. Pusey, *Cyrrilli Archiepiscopi Alexandrini in De Ioannis Evangelicum*, III (Oxonii, 1872).

Sfântul Chiril. Scurtul sumar al controversatei sale Epistole date de Ghenadie, pe care am citat-o mai înainte, este de ajutor. Accentul lui Teofil a fost același ca și cel al lui Atanasie: contrastul primar între Dumnezeu, veșnic și „nemuritor” și omul, schimbător, stricacios și nestabil în condiția căzută a omului. După Cădere, el nu mai este „după chip.” Mai mult de atât, Părinții alexandrini au tins întotdeauna să restrângă chipul τὸ κατ' εἰκόνα la „omul lăuntric,” aspectului duhovnicesc al existenței. Fără îndoială, aceasta a fost o moștenire de la Origen.

Ca să sumarizăm: în conversația dintre Afu și Teofil avem confruntarea a două concepții diferite cu privire la τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ, adică cu privire la natura și caracterul „chipului lui Dumnezeu în om.” Putem ghici că acesta a fost subiectul major în violentul conflict care a ajuns să fie cunoscut ca și „Controversa Antropomorfită.” Fără îndoială că în Egipt existau monahi rustici care interpretau chipurile scripturistice literal – *simplicitate rustica*, după fraza lui Ieronim care se referă, orișicum, la situația din Palestina. A existat un miez mai adânc al controverselor teologice: a existat o opoziție a întregii tradiții a lui Origen. W. Bossuet observă pe bună dreptate: „Wenn des Theophilus Bekämpfung des Anthropomorphismus eine so grosse Erregung bei den sketischen Mönchen hervorruft (Casian, Coll. X), so handelt es hier eigentlich nicht um das Dogma, sondern um eine Lebensfrage für die von der Gottesschau lebende enthusiastische Frömmigkeit.”¹⁰³ Povestea lui Serapion spusă de Casian (Coll. X, 3) cu privire la acest subiect este relevantă.¹⁰⁴

În lumina informațiilor pe care le putem deriva din „Viața Binecuvântatului Afu” putem înțelege acea frază enigmatică cu care Teofil, după Socrate și Sozomen, a reușit să îmblânzească călugării furioși. „Mergând la monahi, el pe un ton conciliatoriu s-a dresat lor astfel: „văzându-vă pe voi văd fața lui Dumnezeu.” O astfel de declarație a moderat furia acestor oameni și ei au răspuns: „dacă primești că chipul lui Dumnezeu este ca al nostru, anatematizează cartea lui Origen” (Socr. VI. 7 – οὕτως ὑμεῖς, ἐφη, εἶδον ὡς Θεοῦ πρόσωπον; Sozom. VIII. 11). Întrădevăr nu este nimic mai mult decât un compliment care este merit să flateze după cum l-a interpretat Tillemont.¹⁰⁵ Bineînțeles aceasta a fost o frază biblică: Facere 33: 10 – Iacob se întâlnește cu Esau – „dacă am aflat bunăvoință în fața ta, primește darurile prin mâinile mele; că ți-am văzut fața ca și cum ar fi văzut cineva fața lui Dumnezeu, așa de binevoitor mi-ai fost.” Se pare că acesta este mai mult decât un compliment. Să ne reamintim acum din Epistola lui Teofil pe care al criticat-o Afu: „noi oamenii nu purtăm chipul lui Dumnezeu. În replica lui Afu el a insistat că mărirea lui Dumnezeu poate fi percepută chiar în chipul neadecvat care este omul. Se pare că este ciudat că monahii mândri au fost îmblânziți de cuvântul lui Teofil, dacă aceasta ar fi fost numai o fraza de politețe. De fapt a fost o retracțiune mascată a frazei sale ofensive din epistola controversată care i-a iritat pe monahi. Se pare că monahii au înțeles-o.”¹⁰⁶

După „Viața” lui Afu, Teofil a fost impresionat de argumentele sale și și-a recunoscut greșeala și a dat o nouă enciclică. Nu este cunoscută nici o astfel de epistolă. În Epistolele sale Festive, care sunt păstrate numai în traducerea lui Ieronim, Teofil nu a discutat deloc problema chipului. Ei erau preocupați numai cu problema respingerii lui Origen.¹⁰⁷ Putem să credem „Viața” și să admitem că Teofil a fost impresionat de Afu. Acest anahoret rustic era un om înțelept. Din partea sa, Afu l-a lăudat pe Teofil pentru smerenia sa care i-a permis să își recunoască greșeala. Povestea poate fi puțin exagerată. Afu a respins invitația de a sta în Alexandria pentru un timp mai îndelungat și s-a întors la locul său de baștină. După trei ani scaunul de Pemdje a devenit vacant și Teofil l-a numit pe Afu, deși a fost nominalizat un alt candidat de comunitate. Nu este nimic improbabil cu aceasta. Deja din timpul lui Atanasie se obișnuia să fie numiți monahi în poziții episcopale. Teofil a făcut acest lucru de mai multe ori. Cel mai binecunoscut caz este cel al lui Dioscur, unul dintre Frații Înalți pe care l-a făcut episcop de Hermopolis.

Evident „Viața Binecuvântatului Afu” provine din cercurile coptice.

¹⁰³ W. Bossuet, *Apophthengma, studien zur Geschichte des ältesten Monchtums* (Tübingen, 1923), p. 83.

¹⁰⁴ A se vedea eseul meu, „Antropomorfită din deșertul egiptean,” în *Akten des XI Internationalen byzantinisten-Kongresses*, 1958 (München, 1960), pp. 154-159. În acest volum.

¹⁰⁵ Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique des six premiers siècles*, XI (Paris, 1706), p. 463.

¹⁰⁶ Găsim o frază similară în înregistrarea coptică a conversațiilor lui Chiril și Teofil cu monahii, publicată și tradusă în germană de W. E. Crum: Teofil îi spune Avei Afu; „So wie der Herr der Sonne, Christus, der von dem Himmel auf die Erde kam, ebenso bist du vor mir heute” – *Der Papyrus codex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham*, herausgegeben und übersetzt von W. E. Crum (Strassburg, 1915) (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 15), p. 67; de asemenea citat în Haase, *op. cit.*, p. 201.

¹⁰⁷ Ele sunt pentru anii 401 (Hieron. Ep. 96) și 404 (ep. 100). A se vedea Marcel Richard, articolul citat mai sus și de asemenea R. Delobel & Marcel Richard sub numele de Teofil, în *Dictionarul teologiei catolice*, XV, I (1946).

Informația care provine din Controversa Antropomorfită pe care am luat-o din surse grecești și latine este plină de prejudecăți și unilaterală. Aceasta este specialitatea lui Ioan Casian, un „zidarist pios,” după cum l-a descris René Drauget.¹⁰⁸ El era de partea origenistă a conflictului. El scria din punctul de vedere evagrian: „noi in Cassiano rileggiamo Evagrio” după cum spune pe bună dreptate un student modern al lui Ioan Casian.¹⁰⁹ Cazul „antropomorfiților” a fost interpretat polemic încă din acele vremuri. Controversa a părut ca o întâlnire dintre rusticii *simpliciores* și cei educați. Acest aspect nu trebuie negat sau ignorat. A fost mai mult decât atât: a fost o întâlnire a tradițiilor teologice și o întâlnire a concepțiilor duhovnicești. „Viața” lui Afu ne ajută să înțelegem perspectiva teologică a controverselor și aceasta constituie înalta valoare istorică a acestui document aghiografic special.

Un postscript

Valabila carte de Antoine Guillaumont, *Les Kephala Gnostica d'Evagre le Pontique et l'Historique de l'Origenisme chez les Grecs et les Syriens* („Patristica Sobornensis” 5, Edition du Seuil, Paris, 1962), a apărut după ce articolul prezent a fost dat spre publicare. Guillaumont are un paragraf scurt despre controversa antropomorfită (pp. 59-61). El nu crede că antropomorfiții din Egipt au avut vreo legătură cu audienții: „cette filiation est difficile à établir historiquement. Il paraît plus naturel de ne voir dans ce mouvement qu'une réaction spontanée contre la théologie évagérienne de la prière pure – réaction compréhensible de la part de gens simples qui pouvaient craindre que le Dieu de la Bible, qui a fait l'homme à son image, n'ait plus de place dans une piété si haute,” p. 61, nota 62. Guillaumont citează articolul meu din 1960 cu o aprobare generală, dar regretă că m-am limitat numai la textul lui Casian și nu l-am menționat pe Evagrie și tratatul său „Despre rugăciune.” De fapt, singurul meu scop al acelui articol – o comunicare scurtă la Congresul de la München cu un spațiu destul de restrâns – a fost de a descrie poziția lui Serapion și de a accentua importanța conceptului de „chip al lui Dumnezeu” în om pentru a înțelege tot conflictul. Pe de altă parte Guillaumont se referă la articolul lui Drioton, dar nu pare că a apreciat semnificația „Viații lui Afu,” „le curieux document,” după cum îl cataloghează (p. 62, nota 63).

Βούβαλος (sau βούβαλις) nu este un bivol (după cum a fost greșit tradus de exemplu de Dom E. Pichey, în ediția sa la conferințele lui Casian, în „Sources Chrétiennes” – *le boeuf sauvage*), ci antilopă, *bubalis mauritanica*; a se vedea Lexiconul lui Liddell Scott, *sub voce*. În engleză, cuvântul „bivol” poate denota atât un fel de gazelă sau cerb african și cât și un bou sălbatic (cf. Dicționarului Webster).

BISERICILE AGHIA SOFIA*

¹⁰⁸ Drauget, *Părinții Deșertului*, p. XV: „écrivant vingt ou trente ans après son voyage, le pieux journaliste a mis du sien dans son reportage: le mythe de son parfaite objectivité ne pourrait d'ailleurs tromper que les pauvres psychologues que nous sommes. Cassien ne chace pas que c'est à travers sa propre expérience qu'il se remémore celle de ses maîtres égyptiens; ce qu'il savait moins, peut être et qui ne l'aurait troublé d'aucune sorte, c'est que dans les Conférences, il peignait le rustique ascétisme de Scète avec la Palette brillante des Alexandrins plus savants.”

¹⁰⁹ D. Salvatore Marsili, O.S.B., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione* (Roma, 1936) (Studia Anselmiana, V), p. 161; cf. de asemenea Owen Chadwick, *Ioan Casian, un studiu al monahismului primar* (Cambridge, 1950).

¹¹⁰ „Bisericile Aghia Sofia” a apărut original ca și un rezumat a unei conferințe intitulate „Hristos, Înțelepciunea lui Dumnezeu în Teologia Bizantină” în *Rezumatul rapoartelor și comunicărilor, al șaselea congres internațional de studii bizantine* (Paris, 1940), pp. 255-260. Retipărit cu permisiune.

Primul templu în Constantinopol dedicat sub numele de „Sfânta Înțelepciune” a fost posibil desemnat de însuși Constantin. Clădirea a fost completată mult mai târziu și „Marea Biserică” a fost sfințită numai în 360, sub Constanțius, de un episcop arian. Nu este clar când i s-a dat pentru prima dată Bisericii numele de Aghia Sofia. Socrate spune numai: „biserica ce se cheamă acum Sofia” (II, 43). Este foarte posibil că „Marea Biserică” nu a avut nici un nume la început și numele de Sofia a ieșit în proeminență mai târziu; a fost probabil o conotație curentă mai mult decât o dedicație intențională.

Numele nu a fost în nici un caz un accident. Un vechi arheolog a crezut că numele a fost mai mult o idee abstractă sau un atribut dumnezeiesc și că Constantin obișnuia să dedice temple unor „idei abstracte,” – Înțelepciune, Putere, Pace. Toate acestea sunt o neînțelegere. Numele de Înțelepciune este un nume *biblic* și toate aceste trei nume abstracte sunt folosite de Sfântul Pavel ca și numele lui Hristos: Sofia [Σοφία], Dinamis [Δύναμις], Eirene [Εἰρήνη]. Pasajele din Vechiul Testament unde Înțelepciunea lui Dumnezeu a fost descrisă ca și o persoană (în special capitoul al VIII-lea din Proverbe) au fost de o dată mai timpurie referindu-se la Hristos, Cuvântul Înrupat. Găsim acest lucru la Sfântul Iustin. Cealaltă sugestie, că Înțelepciunea însemna Duhul Sfânt (Duhul Înțelepciunii), găsită în Teofil al Antiohiei și Sfântul Irineu nu a fost folosită niciodată de scriitorii mai târzi și identificarea „Înțelepciunii-Sofia” ca și unul din numele celei de a Doua Persoane a Sfintei Treimi a devenit obișnuit în exegeza și teologia patristică. Origen privește numele de „Înțelepciune” ca și numele principal și prim al Fiului (*Comm. In Ioann.* I. 22). Atât „Înțelepciunea” cât și „Puterea” sunt menționate în Simbolul Sfântului Grigorie de Neo-Cezareea. În secolul al patrulea atât arienii cât și ortodocșii au fost de acord că Sfânta Înțelepciune descrisă în cartea Proverbelor a fost Fiul lui Dumnezeu. Capitoul opt din cartea Proverbelor a fost una din principalele subiecte de disputa pe tot parcursul secolului al IV-lea și în mod sigur numele a fost știut și comprehensibil tuturor și a fost plin de asociații. Orișicum a fost numele lui Hristos și a fost natural să conferim acest nume „Marii Biserici.”

Aghia Sofia a fost dedicată lui Hristos sub numele de Înțelepciune. Nu a existat nici un motiv să suspectăm orice fel de schimbare a dedicației sub Iustinian. Este evident că Sofia a fost înțeleasă ca și templul lui Hristos. Este arătat clar în celebra poveste a construcției Sofia a lui Iustinian: „Aghia Sofia,” care înseamnă Cuvântul lui Dumnezeu (ed. Preger, p. 74: καὶ ἐκτοτε ἐλάβε τὴν προσήγοριαν ὁ ναὸς Ἀγία Σοφία, ὁ Λόγος, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐρμηνευόμενος). Este cu greu posibil să vorbim de orice fel de dedicație specifică a bisericilor sub timpul lui Iustinian sau mai târziu. O Biserică era dedicată pur și simplu Domnului nostru sau Fecioarei Maria sau sfinților. Depindea de anumite condiții când o dedicație specifică era accentuată. Sărbătoarea patronală se ținea de aniversarea dedicației. Sfânta Sofia se ținea pe 23 decembrie fiindcă templul a fost sfințit sub Iustinian pe 26 decembrie. Bineînțeles Crăciunul a fost ales ca fiind cel mai potrivit anotimp. Slujba aniversării după cum este Tipicul marii Biserici publicat de Dimitrienski, nu există nimic să sugereze orice fel de comemorare specială pentru ziua; este mai mult o slujbă generală pentru orice fel de aniversare. A fost recomandată pentru acest scop de Simion al Tesalonicului.

Bisericile dedicate Sfintei Înțelepciuni erau numeroase atât în Bizanț cât și între slavi. Cu multe ocazii avem o dovadă directă că ele au fost primate ca fiind dedicate lui Hristos, Cuvântul și Înțelepciunea. Nu există nici un motiv sau o aluzie să suspectăm că orice altă dedicație a Bisericilor Sofia nu a fost cunoscută sau folosită în Biserica Bizantină. Cărturarii au fost prost direcționați și au fost confuzi de faptul neașteptat și uimitor că în Rusia festivalul patronal a fost ținut de ziua Doamnei noastre, pe 8 septembrie în Kiev (nașterea Fecioarei Maria) și pe 15 august în Novgorod (Adormirea Maicii Domnului). Aceasta pare să sugereze că aceste Catedrale celebre au fost dedicate Fecioarei Maria și că numele de Înțelepciune i se aplica și ei. Anumiți cărturari au înclinat să vadă o contribuție specială a Rusiei față de teologia Înțelepciunii. Trebuie să obiectăm că în timpurile mai primare festivalul patronal în Novgorod și în Kiev a fost ținut de aniversarea dedicației, după cum este scris în vechile calendare. În al doilea rând suntem foarte norocoși că avem niște dovezi că slujbele patronale au fost transferate destul de târziu noilor date. În Kiev acest lucru a avut loc înainte de restaurarea Sfintei Sofia de Petru Movilă sau chiar mai târziu. În Novgorod a avut loc sub Arhiepiscopul

Acest rezumat este numai o introducere la un articol mai larg care trebuia prezentat la Congresul Bizantin din Algeria în 1939. Orișicum, Congresul nu a avut loc.

Ghenadie la sfârșitul secolului al XV-lea. Chiar și după acea dată Sofia Novgorod a fost numită templul Înțelepciunii Cuvântului.

II

Există două maniere distincte de a reprezenta Înțelepciunea lui Dumnezeu în iconografia bizantină. Prima este foarte rară în monumentele primare. Trebuie să menționăm frescele din catacomba de la Karmuz unde inscripția este emfatică: ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΧΣ. Reprezentarea este prost descrisă și tot monumentul nu este destul de clar. Am putea interpreta chipul ca o reprezentare a lui Hristos în similitudinea Vechiului Testament. Poate fi comparată cu documentul timpuriu a „Păstorului” Hermas în care Fiul lui Dumnezeu a fost descris ca un înger și aproape confundat cu Arhanghelul Mihail (ὁ ἐνδοξος ἄγγελος). Se poate înțelege de ce această imagine nu a fost prea populară în iconografia timpurie. Principalul accent a fost pe istoricitatea și realitatea prezentării Domnului și a fost intenționat de a le converge închinătorilor o idee dogmatică sănătoasă. Imaginile simbolice au fost în mare descurajate. Acesta a fost înțelesul celui de al optzecișidoilea canon de la Sinodul de la Trnava. Chipul Îngerului Marei Sfat devine popular și obișnuit numai în iconografia Bizantină târzie și se găsește adesea la Mistra și Athos, dar numai excepțional ne este permis să credem că Îngerul intenționa să reprezinte Înțelepciunea. Putem menționa numai fresca descrisă de Charles Diehl la Sfântul Ștefan în Soletto, probabil târziu în secolul al XIV-lea. Îngerul are un potir în mână, care sugerează interpretarea euharistică (a se vedea Proverbe IX, 2 care se referă la Euharistie în slujba Jii celei Mari). Inscriptia este clară: Η ΑΓ. ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟΣ. Există anumite compoziții interesante în miniaturi. Este sigur că arta bizantină nu a avut nici un șablon canonizat pentru reprezentarea Înțelepciunii Dumnezeiești.

A doua compoziție, personificarea poate fi găsită mai întâi în miniaturi. Este destul să menționăm celebrul Parisin. N. 139 (secolul al X-lea). Chiar și aici motivul clasic a fost amestecat cu cel biblic. Putem să ne reamintim viziunea Sfântului Chiril, unde înțelepciunea era văzută ca și o fecioară (a se vedea Sap. Sal VIII, 2). În arta monumentală trebuie menționată compoziția din Monreale. Aceasta nu sugerează că chipul Înțelepciunii ar fi avut vreo chemare creștinilor bizantini. S-a oferit o bază pentru dezvoltarea ulterioară a subiectului în iconografia rusă. Celebra icoană Novgorod a Sfintei Înțelepciuni este cu greu mai veche de sfârșitul secolului al XV-lea. Este un Deisis special, unde Hristos este reprezentat ca și Înțelepciune sub chipul de Îngerului cu Fecioara Maria și Ioan Botezătorul de-a stânga și de-a dreapta. Icoana aparține unei serii foarte interesante de noi compoziții rusești ale secolelor al XV-lea și al XVI-lea și este o interpretare nouă a unor motive bizantine tradiționale.

ASPECTE AL ISTORIEI BISERICII RUSE MISIUNILE RUSEȘTI: O SCHIȚĂ ISTORICĂ*

* „Misiunile rusești: o schiță istorică” a apărut în *Estul creștin*, vol. XIV, No. 1 (1933), pp. 30-41. Retipărit cu permisiunea autorului.

I

Într-un anume sens toată istoria Rusiei este un proces de colonizare, colonizarea unei țări sau așezarea locuitorilor în diferitele părți ale ei. În această mișcare Biserica a avut o parte creativă și ea nu numai că a mers după oameni ci uneori i-a și condus. Destul de ciudat, ea i-a condus chiar și într-un timp când părea că dezertează retrăgându-se din lumea materială externă în lumea duhului, căci s-a întâmplat de multe ori ca asceții și eremiți să fie pionierii terenurilor dure și pe jumătate sălbatice din nord și din nord-estul Rusiei. Pentru ei pădurile dese serveau ca și deșert, dar erau urmați de lumea de care au dorit să scape și astfel că au trebuit să plece din așezămintele lor și să plece și mai departe, intrând în pădurile paleozoice. Astfel retragerea ascetică din lume a atras după sine avansarea lumii; un proces pe care istoricii îl numesc colonizarea monahală.

Acesta a fost un factor și un moment important în istoria socială a oamenilor ruși și concomitent a fost un proces misionar, adică, o propagare geografică și extensivă a Bisericii. Botezul Rusiei nu poate fi privit ca și un fapt singur; a fost mai mult un proces extensiv răspândit peste secole, un proces al ocupării creștine a teritoriilor și a pământurilor. De multă vreme Biserica rusă a fost în stadiul unei mișcări continue, a unei rătăcirii, ducând o viață nomadică și intrând în pământurile celor nebotezați fie simultan cu Statul sau înaintea lui. Până la final Biserica rusă a fost ca o insulă în mijlocul unei mări păgâne și chiar și în Rusia a fost o Biserică misionară. Lucrarea misionară, adică chemarea celor necredincioși la credință a fost o parte din viața ei zilnică.

Din Bizanț, Biserica rusă a primit cererea de a purta această lucrare misionară și pentru acest motiv a adoptat metodele bizantine.

Aceasta a însemnat a pune în evidență folosirea în predică a limbilor naționale și a dialectelor locale. În alte cuvinte a fost o evanghelizare ca și un mod de a deștepta noii oameni la viața creștină și concomitent a fost o adaptare a tradiției culturale, dar fără nici o negare sau suprimare a diferențelor și particularităților naționale. Aceasta înseamnă că slavonii, iluminați și botezați de misionarii bizantini au fost trași în vârtoarea civilizației bizantine și totuși nu și-au pierdut trăsăturile slavone. (În legătură cu aceasta trebuie menționată istoria Bisericii georgiene.)

Traducerea ca și o metodă de influență misionară este o premiză majoră a lucrării misionare bizantine și această metodă a fost adoptată încă de la început de civilizații și misionari. În acest sens personalitatea Sfântului Ștefan de Perm, civilizatorul zirianilor și un prieten al Sfântului Serghei († 1396) este cea mai strălucită și cea mai expresivă. Din proprie inițiativă el a făcut o călătorie misionară prin districtul Perm. El nu numai că a predicat dar a slujit în limba de baștină, cu scopul de a traduce Sfintele Scripturi și cărțile bisericești. A face acest lucru necesita facerea unui alfabet zirian care s-a bazat probabil pe semnele locale runice.

Ideea Sfântului Ștefan a fost de a crea o Biserică locală în Perm în care toate forțele duhovnicești ale noilor botezați și civilizați să se descopere și să primească consacrarea lor. Succesorii lui imediați la scaunul din Perm au fost inspirați de același ideal, care, oricum nu a fost atins, Biserica sa Ortodoxă Ziriană fiind absorbită de Biserica Ortodoxă Rusă. Întrădevăr este posibil că Sfântul Ștefan le-a oferit zirianilor mai mult decât puteau ei primi și absorbi. Nu toți oamenii posedă propria cultură sau cel puțin o pot posedea și faptul dacă „pot sau „nu pot” este un simplu fapt istoric. Nu orice popor sau trib își are cuvintele duhovnicești proprii, propriul stil creativ pentru expresiile biologice și duhovnicești și pentru fenomenele de diferite grade. Aceste fapte prezintă mari dificultăți pentru lucrarea misionară și un misionar trebuie să posedă un mare tact și multă sensibilitate cu scopul de a găsi și învăța adevărata cale. În orice caz, a fost idealul misionar al Sfântului Ștefan de Perm care a continuat să fie un ghid tipic până destul de recent în Biserica rusă. Evanghelia fost predicată și slujbele religioase au fost rostite în mai multe limbi.

Ar mai fi de observat în special crearea unei Biserici Ortodoxe pentru tătari cu propriul ei cler nativ în regiunea Kazan. Dar cel mai strălucit exemplu de naționalism misionar este crearea unei Biserici japoneze care s-a dezvoltat și rămâne încă una din diocesele Patriarhatului rus.

Lucrarea misionară trebuie să înceapă mai întâi cu traducerea și este necesar să se înceapă întotdeauna cu limba de baștină. Evanghelia trebuie tradusă și redusă la scris sau în orice caz pusă în legătură cu limba țării; în orice caz în timp ce lucrarea se desfășoară se vor ridica întrebări. Este necesar să traducem toată Biblia și tot cercul de cărți bisericești la fel de bine cum trebuie lucrată în fiecare limbă terminologia teologică care este necesară pentru traducerea formulelor dogmatice? Dificultatea de aici constă în faptul că multe limbi sunt încă nedezvoltate și insuficient de

flexibile și bogate în vocabular pentru a fi folosite în citațiile sacre și mistice. De multe ori misionarii nu numai că au trebuit să inventeze un alfabet, ci să lucreze și să inventeze o limbă. O altă dificultate este de a traduce în limbile civilizațiilor non-creștine, căci există multe asociații și se resimte o lipsă de cuvinte de a exprima noile concepții fiindcă vechile cuvinte au prea multe conotații vechi. În orice caz, un misionar trebuie să aibă mult talent filosofic și sensibilitate; un înțeles viu și iubitor al limbii; o dorință și putere de a penetra în sufletul străin și să-l înțeleagă; adică, trebuie să existe facultatea reîncarnării simpatetice.

Fără îndoială același lucru se cere de la orice pastor și învățător în general, dar pretenția acestor calități în lucrarea misionară este în special acută. Adesea misionarii trebuie să creeze și să construiască civilizația nativilor, fiindcă este adesea foarte greu de a trage linia între doctrinele evanghelice și viața cotidiană. Prea adesea este necesar să schimbăm sau să rupem întreaga structură sau modul de viață care a devenit prea adesea amalgamat cu trecutul păgân și mult prea puternic o parte din viața zilnică. Uneori este necesar să fie izolați neofii dintre proprii oameni, adesea de dragul propriei lor siguranțe. Din nou pentru ca ei să beneficeze din predica evangheliei este necesară lărgirea perspectivei mentale a turmei care este în discuție pentru a-i ridica cerințele și standardele și acest lucru este posibil numai aducându-i în contact cu o civilizație mai înaltă care a prins deja rădăcini. În general numai prin acceptarea acestei civilizații mai înalte se pot deștepta forțele ascunse ale unui popor nou iluminat. În experimentele din viața reală nu se poate trage o linie între lucrurile religioase și cele lumești. În conformitate cu logica lăuntrică a lucrării misionare, un misionar trebuie să pătrundă în viața zilnică a oamenilor lui. Nu este greșit ca un misionar să se implice în lucrurile și grijile lumești; este greșit numai dacă pierde adevărata perspectivă a Evangheliei și se dă pe sine după duhului lumii. Este inevitabil pentru misiune să nu se întâlnească față în față cu Statul, să coopereze cu el sau cel puțin să nu lucreze concomitent cu instituțiile organizate și obligatorii ale Statului, dar este dificil să spunem care este cea mai dificilă, a coopera sau a te lupta. În general ajutorul și facilitățile Statului complică lucrarea lăuntrică a misionarului. Aplicarea forței directe nu este periculoasă, dar puterea și tăria Statului intimidează involuntar și superioritatea culturii atrage, cu rezultatul că simplitatea genuină a convertirii creștine și creșterea ei este împiedicată și *tempo*-ul lucrării misionare devine prea rapid. Uneori misiunea intră în controversă cu Statul; căci se poate întâmpla că interesul statului cere întârzierea mișcării cretinizatoare între națiunile mai tinere; sau uneori, din contră, botezul dobândește pentru imperiu mijloacele de a forța într-o uniune politică centrală civilizată. În cazul dialectelor locale, de asemenea, metodele evanghelizării pot apare nedrepte din punctul de vedere al Statului. A găsi o cale prin aceste dificultăți și conflicte în procesul creării vieții creștine este posibil numai printr-o inspirație creativă și sagacitate.

II

Datoriile concrete ale activității misionare rusești au fost definite de creșterea Imperiului. Mai întâi s-a început cu evanghelizarea unei țări locuite, mai presus de orice o populație slavonă. Mișcarea s-a răspândit la tribunile finlandeze. Strict vorbind, convertirea tribunilor finlandeze mai mici nu a fost împlinită niciodată. Influența inerției păgâne a rămas puternică până la final și a fost responsabilă de masele care au căzut înapoi în păgânism după Revoluția rusă. În acest sens nord-estul Rusiei europene poate fi luat ca și exemplu. Religia acestor tribuni finlandeze poate fi definită ca și animism cu o credință puternic dezvoltată spre magie și vrăjitorie; în această vrăjitorie și în vrăjitori stau principalele cauze ale stabilității păgâne.

În secolul al șaisprezecelea Biserica rusă s-a întâlnit față în față cu islamul, în special în timpul lui Ivan cel Groaznic, după cuceririle și anexările lui a împărățiilor tătare le-a lungul fluviului Volga. Întâlnirea cu islamul a fost mai mult ostilă. Este adevărat că multe rase tătare au acceptat botezul dintr-o dată, dar pe de-a întregul masa tătarilor a rămas credincioasă tradițiilor părinților lor și numai de dragul de a păstra caracteristicile lor naționale s-a avansat principiul tolerării împotriva intruziunii misiunilor ortodoxe în lumea închisă a tătarilor. Cursul adevărat al facerii influenței misionare s-a simțit aici numai când idealul Ortodoxiei tătare a fost scos în evidență deschis și fără frică. Trebuie să avem în vedere că prezența unei misiuni rusești între musulmanii locali a fost numai unul dintre incidentele marii lupte a lumii creștine cu islamul și că a fost întotdeauna influențată de perspectivele politice și religioase largi. Regiunile din jurul fluviului Volga au rămas câmpuri experimentale pentru lucrarea misionară până în cele din urmă.

Aici vechiul păgânism a fost încă păstrat între nativi și toată această țară a trecut cu vederea Asia dimpreună cu inerția și zehul ei religios.

Aici misiunile ortodoxe au ajuns pentru prima dată în contact cu lamaismul calmuc care a migrat în provincia Saratov la sfârșitul secolului al șaptesprezecelea. În secolul al optâsprezecelea activitățile misionare nu erau în general favorabile: Statul a intervenit mult prea puternic în treburile misiunii, urmărindu-și propriile interese, adică, luând beneficiu maxim pentru sine de la oameni. Mult prea adesea Statul pune obstacole în calea lucrării misionare, în special între musulmani și în general vorbind secolul al optâsprezecelea a fost o perioadă dificilă în istoria Bisericii ruse, care a fost îngreuiată de supravegherea Statului și slăbită material de secularizarea proprietăților ei. Numai câțiva s-au menținut cu tărie în această perioadă de indiferență generală și înapoiere duhovnicească. Avansarea a început din nou numai la începutul secolului al XIX-lea. A început și s-a stabilit o nouă tradiție.

De fapt numai la începutul secolului al nouăsprezecelea a început dezvoltarea misiunilor în provinciile din jurul fluviului Volga. Aceasta s-a datorat mai presus de orice activităților Societății Biblice și branșelor ei. În prima decadă a secolului al nouăsprezecelea Noul Testament a fost publicat în următoarele traduceri: nogaiară, tătară, tchuvașă, morduată, tcheremisă, kalmucă, ziriană, votiacă și korelă. Trebuie observat că aceste traduceri sunt departe de a fi mulțumitoare și de încredere.

În același timp școlile native au fost deschise și a început învățarea în dialectele locale. Au fost organizate cursuri speciale în seminariile ecclesiale pentru educarea învățătorilor și pentru un studiu mai serios al mediului înconjurător. Munca asumată de misiuni a fost organizată în Academia Ecclesială de la Kazan (întemeiată în 1842). Aici s-a deschis o secție specială a antrenamentului misionar în 1854. În anul 1867 frățietatea misionară a Sfântului Gouri a început și s-a ocupat de aranjamentele externe și interne a misiunii și în special cu publicații și începutul școlilor. În 1833 s-a recunoscut general în principiu că slujirea slujbelor dumnezeiești în limbile locale a fost admisibilă și de dorit. O întreagă serie de frățietăți au prins viață în alte episcopii și o rețea de școli native a început să se răspândească peste granițe. Lupta misionară cu islamul a fost dificilă din cauza unui sistem de școli musulmane foarte bine dezvoltate și din cauza marelui zel al clericilor musulmani. Pentru a reuși era necesar pentru misionari să rupă formele de viață primitive și să găsească noi forme și independente de viață socială pentru neofiti.

Trebuie evidențiat un alt obiect al activităților misionare în limitele Rusiei europene, iluminarea eschimoșilor care duceau o viață nomadică pe câmpiile mlăștinoase în Guvernul de la Arhanghel. Din anii douăzeci ai secolului al nouăsprezecelea tot Noul Testament și catehismul au fost traduse în limba eschimoșilor și s-a compilat un dicționar și o gramatică (Misiunea Arhimandritului Veneamin Smirnov).

Activitățile misionare din Siberia au fost mult mai dificile. Acolo au trebuit să predice șamaniștilor păgâni, (predominat mici triburi finlandeze) și musulmanilor și, mai presus de orice, lamaștilor. Trebuie să distingem strict aceste sfere diferite de lucrări misionare și metodele variate pe care le-au cerut.

Teritoriul larg și răceala climei explică deplin încetinirea comparativă a Bisericii obișnuite și chiar a organizațiilor guvernamentale. Oaze mici și izolate au apărut în mijlocul a unei lumi goale și pentru multă vreme o lume dușmănoasă.

La începutul secolului al optâsprezecelea ar trebui să ne concentrăm atenția asupra activităților pline de inspirație (în special între triburile finlandeze) a lui Filoftei Leșchinski, misionarul care a fost de două ori episcop de Tobolosk și între aceste două numiri a devenit monah. În ciuda acestor greutăți el a continuat lucrarea misionară, expunându-și viața personală la mari riscuri. El a făcut câteva călătorii să le predice Evanghelia ostiacilor și vogulilor. Pentru a consolida rezultatele, el a deschis școli și a organizat biserici, deși pentru un timp lung noilor biserici deschise nu puteau să slujească numai capelani în vizită. Noile parohii erau la distanțe enorme una față de alta și consecvent centrele primare, orașele cu mănăstiri și catedralele au fost de o mare importanță fiindcă ele au asigurat un val constant de lucrători activi. Este necesar să notăm expedițiile misionare (la mijlocul secolului al optâsprezecelea) în Kamchatka de unde creștinismul s-a răspândit peste insulele malurilor alascane ale Americii de Nord.

În secolul al optâsprezecelea a apărut o misiune ortodoxă în China, la Peking, în special din partea prizonierilor de război ruși care s-au stabilit acolo, dar și pentru scopul de a colecta informații. Dar vorbind în general, lucrarea misionară în secolul al optâsprezecelea a fost nesemnificativă. Renașterea ei în Siberia începe în secolul al nouăsprezecelea și încă odată trebuie să accentuăm caracterul mai mult neprietenesc adoptat de Stat față de misiunile ortodoxe. În secolul al optâsprezecelea predica la kirchiseni a fost interzisă și au fost patronizate mai mult decât orice

convertirile la islam. La începutul secolului al nouăsprezecelea ierarhia lamaiană a fost recunoscută de Stat. Deșteptarea duhovnicească care a urmat convertirii și botezului a problematizat pe reprezentanții locali ai guvernului. Ridicarea condițiilor de viață însemna că pulsul a fost grăbit și întărit și acest lucru a devenit aparent o problemă. În secolul al optâsprezecelea misionarii prea zeloși au purtat misiunea mai departe, în locuri unde nu era nimic de convertit. În cele din urmă, în secolul al nouăsprezecelea câteva centre misionare remarcabile și permanente au apărut în Siberia, între care misiunea Altai merită mai presus de orice să fie menționată. Ea a început în 1830 la inițiativa lui Evghenii Kazanțev, în acel timp Arhiepiscop de Tobolosk și la conducerea ei a fost plasat Arhimandritului Macarios Gloukarev. Arhimandritul Macarios a fost un om remarcabil, de o mare sinceritate duhovnicească și foarte profund, dar mai mult exaltat de interesele eshatologice și acele idei utopice care au fost foarte caracteristice, chiar și în Occident, la începutul secolului al nouăsprezecelea. Fără îndoială un mistic și traducătorul mysticilor occidentali și orientali (Tereza a Spaniei), el a știut să găsească expresii comune cu alții și să simpatizeze chiar și cu quakerii. El a dus o viață foarte rigidă, o viață ascetică și evanghelică iar Mitropolitul Filaret, care l-a cunoscut intim și l-a iubit, l-a numit un „misionar romantic.” Întrădeavăr, Macarie a introdus în lucrarea sa misionară un zel și o ardoare literal romantică. El a privit zelul său misionar cu smerenie sinceră și el a încercat să o aranjeze pe principiile unui comunism strict. „Să fie rânduiala noastră că trebuie să posedăm totul în comun, bani, mâncare, haine, cărți și tot restul și să fie aceasta un mijloc de a facilita inspirația noastră spre unanimitate.” Este mai mult un ideal apostolic decât unul monahal. Macarie a avut câțiva asistenți, iar cu ei a reușit să dobândească unanimitatea. El nu s-a grăbit să boteze și pe timpul celor treisprezece ani ai muncii sale, el a convertit numai 650 de persoane. În lucrarea sa el a pus mare accent pe „chemarea credinței.” El s-a străduit să dobândească regenerarea duhovnicească și să deștepte credința sinceră și scânteioasă în sufletele adormite. El l-a predicat pe Hristos crucificat și s-a pus mare accent pe re-educarea și împlinirea idealurilor morale. În conformitate cu ideile lui o frățietate de văduve și tinere femei a fost atașată misiunii.

Macarie a fost ocupat mult cu traduceri și la un moment dat a fost preocupat de ideea de a traduce Biblia (din ebraică) dar lucrarea sa a fost dezaprobată de autoritatea centrală și acestei rezistențe el a atașat o mare importanță. El a lucrat o schemă misionară generală pe care a numit-o „*Niște note despre mijloacele pentru o propagare intensă a credinței creștine între evrei, musulmani și păgâni în Imperiul rusesc*” (1839). Pentru cei destinați lucrării misionare el a considerat necesar să stabilească în Kazan un centru misionar educațional, o școală-mănăstire pentru care trebuia făcută o schemă mai elaborată pentru educația ecclesială și etnografică.

Semnificația deplină a lucrării părintelui Macarie poate fi apreciată numai când este ținut în minte natura accidentală și aspră a munților Altai și la fel de bine sărăcia misiunii (până în 1857 bugetul a fost numai de 571 de ruble pe an).

După Macarie, misiunea de pe Altai a continuat să înflorească, în special sub administrația părintelui Vladimir Petrov, care ulterior a devenit episcop de Altai și a murit ca și Arhiepiscop de Cazan. Mai târziu a lucrat acolo un alt Macarie care în timpul marelui război a fost Mitropolit al Moscovei. O lucrare mai puțin valabilă a fost făcută de misiunile Obdorsk și Surgut în aceiași episcopi de Tobolosk.

Pe parcursul timpului datoriile misionare au fost perturbate între clerul parohiei și ai au trebuit să continue munca fără instituții misionare speciale. Pasul a fost întrucâtva nepotrivit și indiscret. Avansul misionar se cuvenea să fie continuat constant și persistent din punctul de vedere al josnicului standard de viață și de influența absorbantă a mediului înconjurător.

A doua pagină sclipitoare a istoriei misiunii siberiene se deschide cu activitățile Arhiepiscopului Nil în estul Siberiei (Irkutsk din 1838 până în 1853 portretizate în celebra nuvelă a lui Leskov *Pe marginea lumii*) și în particular de Inochentie Veniaminov, mai târziu mitropolit al Moscovei după moartea lui Filaret.

Arhiepiscopul Nil a fost interesat de munca de misiune în timp ce era episcop de Viatka, chiar înainte de a fi numit în Siberia. În Irkutsk și în regiunea Trans-Baikal era necesar să se predice buriatilor care aparțineau credinței lamaiane. Nil a lucrat mult la traducerea cărților bisericești în limba mongol-buriată și a dus mai departe munca după renumirea sa la Yaroslav. Inochentie Veniaminov și-a început lucrarea sa la insulele aleiute, care în acele vremuri aparțineau Rusiei. Aici a predicat coloseșilor și aleiutilor timp de cincisprezece ani. El a studiat dialectele locale, a compilat o gramatică și un dicționar și a început să facă traduceri; el ne-a lăsat o descriere a țării și a modului de viață de acolo. În conformitate cu schema făcută acolo în 1840, misiunea din acele vremuri în posesiunile rusești în America

de Nord a fost organizată legal și plasată sunt administrația Episcopului de Kamchatka. Inochentie a fost numit în tronul episcopal și a lucrat în această nouă țară timp de 28 de ani. Episcopia sa acoperea distanțe enorme și majoritatea timpului său fost petrecută în călătorii. Asistenții lui au tradus cărțile bisericești în limbile yakută și tungusă.

Lucrarea misionară împotriva credinței lamaiene în țara Trans-Baikal a fost dificilă; totuși au fost făcute multe îmbunătățiri de Parfenii Popov, Arhiepiscop de Irkutsk și mai târziu de Arhiepiscopul Veniamin Blagonravov. Misiunea din China nu a putut dobândi o creștere observabilă, deși s-au făcut multe lucruri în traducere și misiunea din Peking a fost pentru un timp îndelungat centrul general pentru studiile sinologice. Lucrătorii misiunii au fost în consecință mai proemninenți în izbânzile științifice decât în cele apostolice. În general China este o țară foarte dificilă și nefavorabilă lucrării misionare.

Viața misiunii rusești în Japonia progresează într-un mod de viață diferit. Bineînțeles se datora calităților și trăsăturilor personale a primului dintre misionarii ruși Nikolai Kazatkin, care mai târziu a devenit Arhiepiscop de Japonia sau mai bine spus apostolul ei în adevăratul sens al cuvântului. El și-a început lucrarea în 1861, imediat după ce Japonia și-a deschis ușile europenilor și mai înainte de declarația de tolerare. Totuși, misiunea a început să crească foarte repede. Din nou metoda de traducere a fost adoptată și mulți ani au fost petrecuți în traducerea cărților de slujbă creștine și plasă de parohii ortodoxe s-au răspândit gradual peste toată Japonia.

În istoria Bisericii Ortodoxe Japoneze suntem pătrunși de simplitatea și puterea uimitoare a sentimentului Bisericii corporate imediate. Viața de parohie decurge foarte activ și intensiv. Întâlnirile episcopale cu parohienii care participă sunt organizate odată pe an. Lucrarea catehiștilor se desfășoară foarte încet și sigur și nivelul cultural al ortodoxiei japoneze este destul de ridicat ca să se poată răspândi între cei educați. De mulți ani a existat un semiar eclesial în Tokio și Biserica japoneză a devenit de multă vreme o episcopie independentă cu statut și administrație internă completă și este membră canonică a patriarhatului din Moscova.

III

Lucrarea misionară nu se potrivește pe sine bine schemelor de administrație și organizare venite de la centru. Este mai presus de orice, lucrarea și inspirația puterii pastorale creative. Prin umare depinde mai mult de personalitatea indivizilor care sunt lucrători activi decât de planuri și programe și pentru acest motiv istoria unei misiuni se leagă mai mult de nume. Prin umare, de asemenea lucrarea misionară progresează spasmodic și se oprește de tot la anumite intervale de timp. Totuși este foarte important ca inițiativa personală să găsească un răspuns încurajator, simpatie și facilitate în tot trupul. Prin umare când în 1865 Societatea Misionară creștină a fost încurajată acesta a fost considerat un eveniment de o mare importanță. Lucrarea lui a devenit real efectivă după reorganizarea din 1869, când Inochentie, în acel timp Mitropolit de Moscova, a devenit președintele și activitățile lui au fost amestecate cu scaunul mitropolitului.

Societatea misionară și-a avut branșele ei în centrele de muncă și a luat grijile financiare a misiunii și a parohiei asupra ei. A mai existat o altă datorie importantă care a cerut un ajutor organizat, antrenarea științifică și scolastică a misionarilor care aveau nevoie să cunoască și înțeleagă mediul înconjurător în care trebuiau să lucreze. Este necesar să știm limba oamenilor, povestea lor și modul de viață, toate pentru a înțelege sufletul. Este necesar să abordezi sufletul cu cuvântul adevărului lui Hristos pentru care nu este destul cunoașterea limbii și a folclorului. Amestecul specific a unei lumini apostolice și *patosul* filosofiei unui străin este esențială și aceste calități sunt mai ușor găsite în nativi.

Necesitatea pentru o școală misionară înaltă nu s-a realizat dintr-o dată. Numai în 1854 s-a deschis o secție misionară în Academia Ecclesială Kazan și a fost lăsată acolo chiar și după ce reformele au fost introduse în școlile eclesiale în 1870. O învățătură specifică de subiecte misionare a început deja în 1845 cu participarea profesonilor de la Universitatea din Kazan, dar ca și o stare de fapt studiile s-au concentrat exclusiv pe limbi.

Numai ca și Sabloukov, Ilminski, Bobrovnikov sunt importante și nu pot fi uitate în istoria Academiei Kazan. Sabloukov a fost un om autodidact în filologia tătară și arabică. Prin muncă grea, aprinsă de entuziasmul științific, el a ajuns la o erudiție profundă nu numai în limbi ci și în istorie și arheologie. Este binecunoscută traducerea Coranului pe care a făcut-o el. Nu toate cărțile pe care le-a scris au fost publicate; multe din ele au pieit într-un incendiu de la casa lui. Predarea lui în academie și participarea lui la toate sârguințele misionare printre tătari au însemnat foarte mult.

Mai importantă a fost lucrarea lui Ilminski, care a aranjat predica sa tătarilor într-o ordine sistematică. Ilminski a fost împotriva metodei polemice. El a încercat să lucreze o schemă de predică pentru scopul convertirii. El nu avut numai un antrenament scolastic și teologic, dar a înțeles intim viața și căile tătarilor locali. El a vizitat orașele lor și a trăit între ei un timp cu scopul de a pătrunde intim în modul lor de viață. Între 1851-1953 a călătorit în est cu multe opriri pe parcurs, oprindu-se mai mult la Cairo, Liban și Constantinopol. Ca și rezultat al acestei încunoștințări cu masa de oameni el a ajuns la o concluzie foarte importantă cu privire la traduceri. El a insistat pe necesitatea ca acestea să fie făcute în limba tătară-conversațională vie și acest lucru a fost cel mai important. În primă instanță limba literară a tătarilor a fost plină de cuvinte arabe și persane și avea o aromă generală de islam. Prin folosirea cuvântărilor colocviale a fost posibil să se scape de acea infecție ascunsă musulmană. În al doilea rând, o traducere într-o limbă colocvială cere puteri creative mari și intensitate din partea traducătorului și aceasta a fost tocmai ceea ce voia Ilminski. El voia formarea unei limbi tătară specific creștine. Limba tătară trebuia să fie în opoziție cu cea islamică. El a văzut acest lucru important în problema predicii. Limba nu era pentru el ceva deja dezvoltat și staționar, era un element duhovnicesc viu care era posibil de a fi transmutat și transfigurat. Cu acest lucru a stat în legătură schema de a face un întreg lanț de școli tătară creștine cu limba poporului folosită în ele la predare. În al treilea rând, a mai existat democratizarea misiunii, care s-a răspândit larg și mult între mase, evitând pe cei educați și aristocrați. Schema lui Ilminski a fost un sistem complet pentru transformarea creștină a tătarilor, fără cea mai mică umă de rusificare. Trebuie făcută o notă despre scrisorile arabe pe care le-a schimbat în rusă, ca fiind mai conveniente, din moment ce el a văzut în alfabetul arabic prezența culturii musulmane în timp ce cea a Rusiei purta simbolurile creștinismului. El nu a crezut în rezultatele nici unei predici dacă nu era făcută în limba poporului. „Creștinismul ca și un principiu viu trebuie să fie ca și un aluat în gândurile și sentimente după ce a luat formă în oameni cu mințile avansate și ar trebuie să meargă prin ei și cu ei mai departe. Credem că Cuvântul evanghelic a al Domnului Iisus Hristos, care s-a întrupat în limba vie a tătarilor și prin ea asociindu-se cel mai sincer cu cele mai adânci dorințe ale lor și cu conștiințiozitate religioasă, fiind capabilă astfel să producă reînvierea creștină a tribului.” Totuși, schema lui Ilminski nu a prins viață dintr-o dată și nici fără opoziție din partea districtului Kazan și în Turkistzan.

Un lanț de școli, cu un seminar în centrul Kazanului, a fost organizat și Ilminski a fost numit director al seminarului. Totuși cea mai importantă muncă a fost traducerea. Aceasta cerea mari puteri creative și pentru acest ideal Ilminski a găsit ajutor printre tătarii botezați. Mai mult, introducerea slujbelor dumnezeiești în limba tătară a s-a dovedit una dintre cele mai efective metode misionare. Dintre asistenții și ucenicii lui Ilminski trebuie menționați persoane ca Arhiepiscopul Malov, Ostrooumov și tătara Timofeiev. Principiile lui Ilminski au fost aplicate altor sfere a activității misionare între nativi. În legătură cu studiul controversele anti-lamaniene, nu au existat așa organizatori la Academia din Kazan ca acest om.

A.A. Bobronivov a fost o mare autoritate în dialectul mongolo-buriat și el a fost primul care a compilat prima gramatică de succes mongolo-kalmucă a perioadei. Fiind un activ al districtului Irkutsk și fiu al unui misionar, el a simțit, la amestecarea cu buriatii o apropiere intimă cu mongolii. Studiile lui de cărți au fost suplimentate de expedițiile lui științifice. Totuși el nu a fost un om de inițiativă și nu a putut găsi metodele adevărate de a traduce deși a expus anumite greșeli din traduceri literare de mai înainte. În ciuda defectelor lucrarea făcută de Academia din Kazan a fost de mare importanță pentru ajutorul dat misionarilor de a pătrunde în sufletul non-europenilor. Ea nu a fost apreciată și folosită deplin.

IV

Lucrarea misionară rusă între tribunile străine a fost sfârșită în forță. Evanghelia lui Hristos pe teren rus a devenit o imposibilitate. Ca și consecință, o întoarcere la credințele de mai înainte a avut loc în special între tribunile șamaiste în districtele fluviului Volga și în Siberia, deși la un moment dat islamul s-a bucurat de o libertate parțială.

Nu ne este dat nouă să prevedem viitorul sau să ghicim cu privire la soarta Credinței creștine între tribunile native din Rusia; dar putem și este necesar să o facem, să ne uităm înapoi pentru ca să înțelegem și să considerăm bine lecțiile trecutului care poartă cuvintele: „Așadar, cel ce va strica una din aceste porunci foarte mici și astfel îi va învăța

pe oameni, foarte mic se va chema în împărăția cerurilor; dimpotrivă, cel ce le va face și astfel va învăța, acela mare se va chema în împărăția cerurilor” (Matei 5, 19).

INFLUENȚELE OCCIDENTALE ÎN TEOLOGIA RUSĂ*

Problema privitoare la influențele occidentale asupra teologiei ortodoxe este complexă. Întrebarea se ridică de multe ori astăzi, uneori ascuțit și cu agitație. În conformitate cu mitropolitul Antonie Khrapovitski († 1936), toată dezvoltarea teologiei ruse din secolul al șaptesprezecelea, după cum era predată în școli a fost o împrumutare periculoasă din sursele occidentale eterodoxe. Pentru acest motiv ele trebuie dezaprobat și eliminate deplin.

Sistemul teologiei ortodoxe este încă ceva care trebuie căutat și pentru acest motiv trebuie să identificăm și să examinăm sursele genuine în loc să copiem sisteme de doctrine eretice, după cum a fost obiceiul nostru timp de 200 de ani.¹¹⁰

Mulți au avut impresia că teologia rusă a fost *desfigurată* în întregime de influențele Occidentale. S-a ridicat astfel convingerea că o redirecționare primară și decisivă a întregii datorii teologice era necesară, că era necesară o redirecționare decisivă la sursele ignorate și uitate ale unei Ortodoxii genuine și patristice. Această întoarcere implică negare și abrogare. Există puțin adevăr în aceste afirmații. „Lupta împotriva occidentului” în teologia rusă poate fi justificată. Sunt multe ocazii și motive să se justifice această atitudine. Este tocmai istoria acestor influențe și

* Această lucrare a fost mai întâi tipărită la Primul Congres al Teologiei Ortodoxe din Atena în 1936. O altă versiune a articolului a apărut ca și „Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie” în *Kyrios*, II, No. 1 (Berlin, 1937), 1-22 la fel de bine ca și *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe* (Atena, 1939). Retipărit cu permisiunea autorului. Tradus din germană de Thomas Bird și Richard Haugh.

¹¹⁰ *Otzyuy eparkhial'nikh arkhieriev po voprosu o cherkovnoi reformy*, II (Sank Petersburg, 1906), pp. 142-143. Această broșură de Tarasii (Kurganskii): „*Perelom v drevnerusskom bogoslovii*,” în ediția care conține un „Cuvânt” înainte de Mitropolitul Antonie (Varșovia, 1927).

împrumuturi occidentale în teologia ortodoxă care nu a fost încă exploatată suficient. Trebuie prin orice mijloace să începem cu o descriere exactă a faptelor.

În acest scurt eseu trebuie să fim mulțumiți cu o selecție a unui număr limitat de fapte, cele mai importante, decisive și distinctive. Pentru o prezentare mai deplină a problemei mă voi referii cititorului cărții mele, *Puti russkogo bogosloviia* [Căile teologiei ruse] (Paris: YMCA-Press, vii, 574 pp. [în rusă]).

I

Punctul de vedere tradițional al izolării depline și a îngrădirii Rusiei antice a fost discreditat cu mult timp în urmă. Vechiul „rus” nu a fost tăiat niciodată deplin de Occident. Această legătură cu Occidentul s-a afirmat pe sine nu numai în sfera politică și în cea economică, ci și în sfera dezvoltării duhovnicești, chiar și în domeniul culturii religioase.¹¹¹ Influențele bizantine au predominat, dar în orice caz nu au fost singurele influențe. Putem să încunoștințăm o slăbire a influenței bizantine deja în secolul al XVI-lea, o *criză a bizantinismului rus*. Relațiile Occidentale de la Novgorod au fost cele mai evidente și continue. În secolele al XIV-lea și al XV-lea acest oraș a devenit centrul religios și cultural, centrul pentru întregul est și nord rusesc. Moscova, care se ridica rapid în acele vremuri a fost în mare parte dependentă cultural de sursele de la Novgorod. Cărțile erau luate tocmai de la această democrație nordică.¹¹²

În acele vremuri sub stimulii Arhiepiscopului Ghenadie, s-a inițiat cea mai responsabilă lucrare – compilarea primului codex biblic slavonic complet. Biblia nu a fost tradusă original în slavonă ca și o carte completă și uniformă ci mai mult ca și o colecție de lecturi liturgice bazate pe ordinea și ciclul anului liturgic – această traducere nu a inclus tot textul biblic; cărțile necanonice ale Vechiului Testament nu au fost traduse din moment ce ele au fost cu greu reprezentate în lecționarele estice. Supravegherea și execuția generală a muncii la Novgorod a fost oficial în mâinile arhidiaconului episcopului, Gherasim Popovka. Liderul duhovnicesc actual a fost, oricum, un monah dominican cu numele de Benjamin care în conformitate cu cuvintele cronicarului, a fost „un preot și monah din ordinul lui Dominic, prin naștere un slav, prin credință un latin.” Nu știm mai multe despre el. Cu greu putem presupune că acest monah dominican din Croația a venit în Novgorod din întâmplare. Aparent el a adus cu sine un text biblic complet. Întrădeavăr influența Vulgatei se resimte puternic în Codexul biblic al lui Ghenadie, din moment ce Vulgata și nu manuscrisele grecești au slujit ca model pentru text. Cărțile necanonice au fost incluse în codex în conformitate cu folosințele latine. Cărțile Paralipomena, a Treia carte a lui Ezdra, cartea Întelepciunii și primele două ale Macabeilor au fost traduse în întregime din latină. Un student al „tradiției manuscrisului Bibliei slave” [prof. I.E. Evseev] caracterizează semnificația Codexului Ghenadie ca „întoarcerea bibliei slave din calea greacă în latină.” Nu trebuie să uităm că a fost tocmai „Biblia lui Ghenadie” pe care s-a bazat prima ediție slavă a Bibliei Ostrog (1580). Cu această ocazie textul a fost, ca să fim siguri, revizuit din nou și comparat (după ediția tipărită) cu cel grec – toată semnificația istorică a Bibliei Ostrog este determinată de faptul că se bazează pe textul grec – oricum, alunecarea înapoi în canalul latin nu a fost depășită deplin. Cu câteva improvizări textul Ostrog a fost reprodus în „Biblia elisabetană” din 1751 – și acesta este textul folosit în prezent.¹¹³ În „casa arhiepiscopului” Ghenadie s-a tradus mult din latină. În timpul muncii pentru ordinea liturgică, celebra carte a lui V. Durantius, *Rationale divinarum officiorum*, a fost cel puțin parțial tradusă pentru referință. Judecând din limbaj, se pare că traducătorul a fost un străin, nu un rus – din nou se pare că a fost monahul Benjamin. Tot în acest timp a fost tradusă din latină „Scurt cuvânt împotriva celor care pretind posesiunea Sfintelor Lucruri, mobile și fixe din bisericile catedralelor” – o apărare a proprietății bisericii și independența totală a clasei clericilor, care

¹¹¹ Pentru perioada primară a se vedea B. Leib, *Rome Kiev et Byzance à la fin du 11 siècle* (Petersburg, 1924). Această lucrare conține o bibliografie bună.

¹¹² A se vedea A. A. Pokrovski, *Drevnee Pskovsko-Novgorodskoe pis'mnnoe nasledie, obozrenie pergamentnykh rukopisei Tipografskoi Patriarshei biblioteki. Trudy 15-go arkhologicheskogo s'ezda v Novgorode* (Moscova, 1916), II; I. P. Popov, *O vznikenii Moskovskoi Sinodal'noi (Patriarshei) Biblioteki. Sbornik statei* [în cinstea lui A. S. Orlov] (Leningrad, 1934), pp. 29-38.

¹¹³ A se vedea în special lucrările lui I. E. Evseev, *Rukopisnoe predanie Slavianskoi biblioteki, Kristianskoe chtenie* (1912 și 1913); *Genadijskaia Bibliia 1499 goda. Trudy 15-go arkhologicheskogo s'ezda v Novgorode*, II, 1 (1914); a se vedea de asemenea I. A. Christovich, *Ispravlenie teksta Slavianskoi biblii pered izdaniem 1751. goda*, Pravoslavnoe obozrenie, 1860, aprilie și mai.

are dreptul de „a acționa cu ajutorul brațului secular.” Binecunoscută este referința lui Ghenadie a „regelui spaniol,” despre care împuțerniciții imperiali au relatat că ei a „purificat” pământul său de eretici prin execuții de stat.¹¹⁴

Există o motivație reală de a vorbi despre „o atmosferă dominant catolică” dimprejurul lui Ghenadie [I. E. Evseev]. Iconografia rusă din secolele al XV-lea și al XVI-lea a fost penetrată de motive și teme occidentale, din nou venind de la Novgorod și Pskov la Moscova unde au fost contestate în anumite cercuri ca și inovații și perversiuni: în aceasta constă semnificația istorică a binecunoscutelor „Îndoieli” a lui D’jak I. M. Viskovatii cu privire la noile icoane. Autoritățile Bisericii au fost în favoarea acestor inovații, privindu-le ca pe ceva vechi. În orice caz, influența occidentală s-a afirmat pe sine destul de evident chiar și în arta sacră a iconografiei.¹¹⁵ „Occidental” înseamnă în orice caz latin sau roman. „Căsătoria țarului la Vatican” a fost simbolul mișcării spre Occident. Această căsătorie a însemnat faptul că Moscova se trăgea mai aproape de Italia aceluși timp decât reînnoirea tradițiilor bizantine. Este caracteristic că catedralele de la Kremlin au fost construite și reconstruite de artizani italieni. Aceste noi clădiri din Moscova au fost descrise de Herberstein, expresiv *mai mult italic*.¹¹⁶ Chiar mai caracteristic este faptul că Maxim Grecul, cerut la Moscova de la mănăstirea Vatopedu din Muntele Athos să ajute lucrarea de traducere, nu a putut găsi pe nimeni în toată Moscova cu care să vorbească greacă cu el. „El vorbește latină și noi o traducem în rusă pentru scribi” – traducătorul a fost Dmitrii Gerasimov, un student și asistent de-a lui Benjamin.¹¹⁷ Ar fi total fals să interpretăm toate aceste fapte ca și dovadă de simpatie față de Roma la Novgorod sau Moscova. Este mai mult o asimilație pe jumătate inconștientă a valorilor duhovnicești străine cu convingerea naivă că se poate rămâne loial adevărului tradițional și nativ. Astfel, simultan, o psihologie „occidentală” s-a unit pe sine cu o intoleranță față de Occident.

II

Pe de cealaltă parte a graniței Moscovei întâlnirea cu Occidentul a fost mai directă și mai intimă. În Lituania și în Polonia aceasta a fost o întâlnire cu *Reforma* și cu „socinianismul” și mai târziu cu *Biserica Romană*, ordinul iezuit și „uniația.” Din moment ce circumstanțele dimprejurul luptei pentru Biserica Ortodoxă au fost extrem de complicate și dificile, a devenit psihologic de neevitat a face anumite acomodări cu aliații eterodocși, asociații, rivalii și chiar dușmanii. La început orientarea elinică a fost puternic accentuată – ca și idealul și țelul culturii slavo-grecești – în cercul Ostrog și în Lemberg [Lvov] la casa prințului Ostrozhskii. Există multe motive pentru care acest țel a fost abandonat. Chiar și în cercul Ostrog dispoziția a fost schimbătoare și opiniile divergente.

Înțelepciunea practică a vieții a împins spre Occident. În fața amenințării „Uniației,” ortodocșii au fost evident, ocazional chiar și fără să vrea, „confederați” ai protestanților și „eterodocșilor.” Mulți au fost pregătiți să meargă dincolo de asistența religioasă și practică; în acest sens, de exemplu, atitudinea ortodocșilor și a calvinilor la Conferință și în „Confederație” la Vilna (înainte de 1599) este foarte caracteristică. Chiar prințul K. Ostrozhskii s-a gândit că se cuvine să ceară respingerea traducerii ortodoxe a cărții lui Petru Skarga, *Despre apostazia greacă*, un proiect împotriva căruia prințul A.M. Kurbskii, implacabilul fugitiv din Moscova, a protestat cu cea mai mare indignare. Replica ortodoxă la cartea lui Saraga despre Sinodul de la Brest a fost de fapt scrisă de un calvinist – binecunoscutul „*Apokrisis*” care a fost publicat în 1587 sub numele lui Cristofor Filateles. Există motive să credem că pseudonimul a aparținut binecunoscutului diplomat al timpului, Martin Bronevskii, secretarul regelui Ștefan Batorii care a fost adânc implicat în confederația ortodocșilor și a evanghelicilor. În „*Apokrisis*” observăm ocazional o similaritate evidentă cu lucrarea lui Calvin *Institutio Christianae religionis*.¹¹⁸

¹¹⁴ B. N. Benesvich, *K istorii perevodnoi literatury u Novgorode v 15 stoletii, Sbornik statei v chest' A. I. Soboleskovo* (1928); Slovo-Kratko” publicată de A.D. Grigorev, *Chteniia v Moskovskoi Obschestve istorii i Drevnostei* (1902); a se vedea V. Valdenberg, *Drevne-russkoe uchenie o predelakh tserkovnoi vlasti* (M 1916); A.D. Sedelnikov, „K izuchen'iu Slovo-Kratko i deiatel'nosti dominikantsa Veniamina,” *Izvestiia Otdeleniia Russkogo Iazyka i Slovesnosti Rossiiskoi Akademii Nauk*, XXX (1925); *Ocherki katolicheskogo vlianiia v Novgorode v 15-16 vekakh*. Doklady R. Akademii Nauk, 1929.

¹¹⁵ N. Andreev, O dele d'iaka Viskovatovo, *Seminariu Kondakovianu*, V, 1932, „Rozysk” po delu Viskovatogo iz *Chteniia Moskovskogo Obschestva istorii i Drevnostei* (1847; - și mai bin, 1858); Buslaev, *istoricheskie ocherki*, II și *Istoriia russkogo iskusstva* de I. Grabar', Vol. VI.

¹¹⁶ P. Peirling, *la Russie et le Saint-Siège*, I (1896).

¹¹⁷ A se vedea scrisoarea în *Appendix la Tvoreniia Sv. Ottsov*, XVII, 2, p. 190.

În toate acestea nu a existat nici o trădare conștientă a tradiției ortodoxe și nici o înclinare reală spre protestantism. Mult mai important și mai periculos a fost obiceiul pururi crescând între scriitorii ruși de a discuta probleme religioase și teologice într-o schemă de referință occidentală. În acest timp respingerea latinismului nu a însemnat întărirea Ortodoxiei. În special din moment ce chiar argumentele reformatonilor erau implicate în discuțiile polemice ale timpului. Argumentele care nu se puteau armoniza cu punctele primare ale Ortodoxiei. Istoric acest amestec de protestantism a fost de neevitat, dar sub influența lui „calea” culturii elene și slave a devenit pală și obscură. În spre adăugire a fost și faptul că nu se mai putea baza pe greci pentru ajutor. De fapt, în acele vremuri, învățătorii greci veneau din vest de unde au studiat. Fie că au studiat la Veneția, Padova, Roma sau chiar la Geneva sau Wittenberg – grecii nu aduceau de la nici unul dintre aceste centre moștenirea bizantină sau pe cea patristică. Mai mult ei au adus inovații occidentale. În secolul al XVI-lea simpatii erau de partea protestanților; mai târziu a apărut o ușoară tendință latină. Astfel a existat un oarecare adevăr în cuvintele malițioase și ironice a mitropolitului uniatic Ipatie Pociei, când i-a scris patriarhului Meletie Pigas următoarele: Calvin l-a înlocuit pe Atanasie în Alexandria, Luter conduce în Constantinopol și Zwingli în Ierusalim.¹¹⁹ Este destul să ne reamintim de „Mărturisirea” lui Chiril Lukaris, de autenticitatea căreia nu ne putem îndoi. Această neașteptată prezentare a calvinismului de Patriarhul Ortodox poate fi explicată parțial ca și rezultat al studiilor sale la Geneva. Poate fi explicată de faptul că el era în Rusia de vest la vremea luptei comune împotriva „Uniației.” Se presupune că de acolo a luat ideea unei „Confederații” cu reprezentanții unei Mărturisiri elvețiene.

Influența Reformei în vestul Rusiei a fost temporară. În curând a predominat tendința opusă – un entuziasm pentru *modelul roman*. Semnificația acestei schimbări este ilustrată de figura celebrului Mitropolit de Kiev, Petru Movilă, a cărui influență istorică a fost decisivă. O epocă întreagă din istoria Bisericii și culturii Rusiei Occidentale este, pe bună dreptate, denotată acestui nume. El și ucenicii săi au fost decizi și deschiși pro-Occident. La rădăcini acest „occidentalism” a fost un romanism ascuns. Deși Movilă a luptat pentru independența legală a Bisericii kievene și a susținut rezistența Bisericii Ortodoxe împotriva „uniației,” nu au existat multe puncte de diferență doctrinală între el și Roma. Pentru acest motiv el a folosit surse latine cu ușurință și fără ezitări, presupunând că în ele v-a redescoperii Ortodoxia adevărată și nedistorsionată. A existat o anumită discrepanță în chipul lui Petru Movilă. El a condus Biserica Occidentală Rusă afară din decăderea și neajutorarea de care a suferit după Sinodul din Brest. Mulțumită lui Movilă, Biserica a primit un statut legal în Republica Polonă. Dar toată structura a fost concomitent reconstruită într-un duh străin și nou – un duh latin. Lupta care privea toate planurile și proiectele lui Movilă a fost cauzată de două puncte de vedere – cel occidental și cel eleno-slavic. Petru Movilă a conferit un serviciu indubitabil și ambiguu odată cu stabilirea colegiului de la Kiev. Aceasta era o școală latină. Nu a fost vorba numai de o „latinizare” a limbii, obiceiurilor și a teologiei ci și o „latinizare” a întregii psihologii religioase: astfel înseși sufletul oamenilor a fost din nou latinizat. Destul de ciudat, toate acestea s-au întâmplat în numele celei mai extreme lupte naționale și politice împotriva Romei și a Poloniei. Din această cauză independența lăuntrică a fost pierdută, relațiile cu estul au fost separate; a fost adoptată o direcție străină, împrumutată și artificială care destul de adesea a obstrucționat din nefericire viitorul patos al creativității.

Movilă nu a fost singurul în cripto-romanismul său. El a exprimat mai mult duhul timpurilor. Monumentul primar și cel mai expresiv semnificativ al epocii sale este așa numita „Mărturisire Ortodoxă.” Este dificil să afirmăm cu siguranță cine a fost autorul sau editorul acestui „Catehism”; în general se crede că Movilă, deși de fapt a fost vorba de o muncă colectivă a câtorva asistenți. Evident a fost probabil compusă în latină și în această schiță originală putem observa o influență mai puternică a modelelor latine decât versiuni definitive care au trecut o revizuire critică la Conferințele din Kiev (1640) și Iași (1642). Exemplele de aici de împrumutare și imitație sunt de fapt mai puțin importante decât faptul că *Confessio Orthodoxa* în întregimea ei a fost o simplă acomodare sau o „adaptare” la materiale latine. În orice caz, acestea sunt mai legate de scrierile romano-catolice ale timpului decât de viața duhovnicească a

¹¹⁸ „Apokrisis” a fost tradus în rusa modernă și nou publicată în 1869. A se vedea N. Skaballanovich, *Ob Apokrisise Khristofora Filaleta* (Petersburg, 1873); cu privire la compilator a se vedea J. Tretjak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej* (Cracovia, 1913); a se vedea M. Hrusveskii, *Istoriia Ukraïny-Rusi*, VI (1907). Despre prințul Ostrozokii a se vedea K. V. Levițki, *Ks. Konstanty Ostrogoski a Unia Brzeska 1596* (Lemberg, 1933).

¹¹⁹ Hyp. Pociei, *Kazania i Homilie*, p. 539 – citat de Josef Tretjak, *Piotr Skarga* (Cracovia, 1913), p. 222.

Ortodoxiei sau a tradiției Părinților estici. Doctrină române particulare – de exemplu doctrina primatului papei – sunt respinse aici, dar stilul general rămâne totuși român. Același lucru este adevărat cu privire la *reforma liturgică* a lui Petru Movilă. Celebra *Carte de ritual* sau *Euchologhion* (1646) este puternic influențată de *Ritualul* papei Paul V, de unde explicațiile de introducere a unor ritualuri și ceremonii particulare au fost luate aproape cuvânt cu cuvânt.¹²⁰ *Colegiul Kiev* al lui Movilă a devenit curând baza centrală a acestui latinism imitativ nu numai a părților sudice și vestice ale Rusiei ci pentru nordul moscovit. Literatura religioasă kieviană a secolului al XVII-lea a fost dependentă complet de sursele și modele latine. Ar fi destul să numim numele lui Ștefan Iavorski, care mai târziu sub Petru cel Mare a mers în nord. Lucrarea sa „Piatra credinței” [„Kamen' Very”] a fost de fapt numai un „sumar,” o „compilație” scurtată a diferite lucrări latine, în special lucrarea lui Bellarmine *Disputationes de controversis christiane fidei*. Cartea sa despre venirea lui Antihrist este modelată după cartea iezuitului spaniol Malvenda.¹²¹ Esența acestei pseudomorfoze române stă în faptul că scolasticismul a ecranizat și împiedicat patristica pentru ruși. A fost mai mult o problemă de latinizare culturală și psihologică decât una de crez. Totuși, blănile doctrinei au fost scuturate. Sub Petru cel Mare școlile teologice sau seminariile au fost stabilite pretutindeni în marea Rusie tocmai după modelul sudic kievian. Aceste școli au fost deplin latine și învățătorii lor au fost recrutați multă vreme din institutele din sud-vest. Chiar și academia slavo-greacă-latină din Moscova a folosit Kievul ca și model. Reforma petrină a însemnat de asemenea și o „ucrainizare” a istoriei școlilor ecclesiale. A existat o migrație din sudul Rusiei către nord unde au fost priviți ca și străini pentru două motive: școlile lor erau „latine” și chiar ei erau străini. În remarcabila sa carte despre școlile teologice ale secolului al XVIII-lea Znamenski judecă în felul următor (a se vedea Anm. 1, p. 216): „pentru student, toți acești educatori erau în cel mai deplin sens al cuvântului – străini dintr-o țară străină – „mica Rusie” era privită în acele vremuri ca și o țară străină. Își avea propriile lor obiceiuri și concepții și o „erudiție” ciudată. Limba ei era dificil de înțeles și suna ciudat marilor ruși. Spre adăugire, acești învățători nu au încercat deloc să se adapteze pe ei studenților lor sau în țara în care au fost chemați. Din contră. Ei i-au urât deschis pe marii ruși, i-au considerat sălbatici și i-au luat în derâdere. Ei au găsit greșit tot ceea ce nu era similar căilor „micii lor Rusii.” Ei au împins modul lor de viață în prim plan, forțându-l peste toți ca și stilul potrivit de viață. Era un timp când se puteau sfinți numai „mici ruși” (ucraineni) ca și episcopi și arhimandriți din moment ce guvernul era suspicios față de marii ruși, suspectându-i că erau simpatetici cu obiceiurile pre-petrine.

Poporul a acceptat stabilirea școlilor latine cu îndoieli și mari rețineri. Clericii și-au încredințat copiii la aceste școli fără voia lor. Chiar studenții fugeau de multe ori de la ore. Toate acestea au avut loc nu fiindcă clasa clericală era superstițioasă sau ignorantă, ci fiindcă considerau aceste școli ca și pe ceva nefamiliar și străin – ca și o colonie latino-poloneză în propria țară de baștină, ca și o „instituție” care, chiar și dintr-un punct de vedere pur practic, nu putea apărea decât nefolositoare. „Mintea practică” privea „gramatica latină” de folos puțin cât și pentru „bunele maniere” care sunt cultivate în seminarii. Pentru „mintea practică” nu a existat nici un motiv absolut de a înlocui manierele tradiționale de pregătire pentru preoție – la casa proprie – cu căi noi, neobișnuite și dubioase. „Rămânea de văzut cine era mai bun pentru preoție: cititorul de psalmi, care din tinerețe a slujit în biserică, învățând într-un fel practic lecturile, imnele și rânduala slujbelor; sau studentul latinei care de abea a memorizat vocabularul și inflecțiile” (Znamenski). În aceste școli latine se dezobișnuia de a mai fi familiar cu slavona bisericească – chiar și textele scripturii erau citate în latină. Gramatica, retorica și poetica se învățau în latină, în timp ce retorica rusă se învăța numai în clasele mai mari. Este de înțeles de ce părinții și-au trimis copii la aceste „școli blestemate de tortură” cu neîncredere. Copii preferau mai mult penitenciarul decât aceste școli. S-a dezvoltat în curând depresivul sentiment că în aceste școli nou stabilite s-ar putea pierde dacă nu credința cel puțin naționalitatea. În general stabilirea școlilor a fost o împlinire pozitivă.

¹²⁰ Despre pentru Movilă a se vedea lucrarea sa neterminată: S. T. Golubev, *Petr Mogila i ego spodvizhnikii*, în două volume (Kiev, 1833 și 1897), destul de importantă este cartea de E. F. Šmurlo, *Rimskaja keriia na russkom pravoslavnom votoke v. 1609-1654 godakh* (Praga, 1928); „Pravoslavnoe ispovedanie” (greacă) în colecțiile lui E. Kimmel, *Monument afidei Ecclesiae orientalis* (1850) sau Ioan Mihăilescu, *Θησαυρός της Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*, I, II, Atena 1952. A se vedea ediția textului latin cu note și introducere de A. Malvy, S.J. și M. Viller, S.J. în *Orientalia Christiana*, X, 39 (1927), despre *Euchologhionul* lui Petru Movilă a se vedea E. M. Krizžanovskii, *Povređenje žerkovnoi obriadnosti i religioznik običaev v iuzhno-russkoi mitropolii. Rukovodstvo dlia sel'skikh pastyrei* (1860) și *Sobranie Sochinenii*, I (1890). A se vedea *Puti russkogo bogoslovii* [Căile teologiei ruse] pentru literatura despre Academia kieviană.

¹²¹ A se vedea pentru o analiză precisă a lucrării „Kamen' very,” I. Morevi, *Kamen' very mitr. Ștefana Iavorskogo* (Sank Petersburg, 1904); a se vedea binecunoscuta carte de Iuri Samarin, *Ștefan Iavorskii i Theofan Prokopovich, Sobranie Sochinenii*, V (1880); S. I. Maslov, *Biblioteka Ștefana Iavorskogo, Chtenie v obščestve nestora Letopissa*, 24, 2 (1914); Hans Koch, *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter* (Breslau, 1929).

Extensiunea acestor școli în teritoriul marii Rusii a însemnat o rupere cu mentalitatea Bisericii – o ruptură între „educația” teologică și experiența Bisericii: se ruga în slavonă și se gândea în latină. Aceleași cuvinte scripturistice răsunau din podeaua școlii în latina internațională, dar răsunau din podeaua bisericii în limba maternă slavonă. Această rupere în înseși mentalitatea duhovnicească este probabil cel mai tragic rezultat al epocii petrine. S-a dezvoltat o „dualitatea a credinței,” în orice caz o diviziune duhovnicească, o lipsă de unitate a sufletului.¹²² *Întrădevar s-a stabilit o cultură occidentală, o teologie occidentală.* Aceasta a fost o „școală de teologie” care bineînțeles nu avea rădăcini în viață. Stabilită și edificată pe o temelie străină, a devenit acum o „supra-structură” construită pe un spațiu gol. În loc să crească pe temelii naturale s-a odihnit pe propteli. *O teologie pe propteli – acesta este rezultatul occidentalizării teologice a Rusiei secolului al XVIII-lea.*

III

Instrucția teologică din școli a rămas încă latină în caracter chiar și când orientarea „romană” a fost înlocuită de Reformă sau mai corect de influența scolasticismului protestant primar. Aceasta și-a reținut caracterul latin chiar când influența lui Aquino în filosofie a fost înlocuită de autoritatea lui Cristian Wolff. Limba de instrucție a rămas latina și atât „structura” școlii cât și educația ei a rămas occidentală. Tendința protestantă este asociată mai întâi de toate cu influența lui Teofan Prokopovich, binecunoscutul colaborator al lui Petru cel Mare, sfătuitorul și executorul în toate reformele vieții ecclesiale și compilatorul „Rânduiei Duhovnicești” [*Dukhovnyi Reglament*] a conferințelor teologice a lui Teofan, oferite în Academia din Kiev, fiind publicate mult mai târziu în latină (în Leipzig 1782-1784) dar ele au circulat mai devreme în manuscris și au influențat noua întoarcere în teologie. În conferințele sale dogmatice sau „tratate” Teofan a urmat modele occidentale foarte de aproape – el pare că depinde în special de Amandus Polanus din Plandsdorf și de *Syntagma Theologiae Christianae* (1609). El folosește sistematic *Loci communes* a lui Johann Gerhard. El nu a fost un compilator chiar și atunci când a urmat erudiților străini. Bine citit și familiar cu literatura contemporană, el a avut un control deplin al materialului, mânuindu-l și ajustându-l în felul său propriu. Un punct este dincolo de orice îndoială: el nu numai că a fost legat de scolasticismul protestant al secolului al XVII-lea, ci aparținea tradiției lor. El nu a fost numai sub influența Protestantismului, ci a fost chiar un protestant (A. V. Kartașov). Lucrările lui aparțin istoriei teologiei germane a Reformei. Dacă nu ar fi fost pe cartea sa numele unui episcop rus, ar fi fost natural să căutăm autorul între profesori unei facultăți teologice evanghelice. Tot ceea ce a scris a fost pătruns de atmosfera Reformei, de duhul occidental. Această atmosferă poate fi trasată peste tot – întreaga sa manieră de gândire și expresie. Nu este numai un om care scrie sub influență occidentală ci unul care este însuși un occidental – un străin. Teofan se uita la Ortodoxie ca și cum el era un occidental. El nu a știut și nu a experimentat Ortodoxia *din interior*. El era preocupat de probleme și controverse occidentale, luând partea Reformei complet. Tot patosul tratatelor sale erau direcționate împotriva Romei și nu a fost niciodată capabil să se scoată pe sine din „sfera încântătoare” a polemicii teologiei confesionale occidentale.¹²³

În binecunoscuta sa carte *Ștefan Iavorskii și Teofan Prokopovich*, Iurii Samarin a vrut să prezinte întâlnirea dintre tendințele romne și Reformă ca și un moment al unei preînțese „*dialectici lăuntrice a gândirii teologice rusești.*” Aici cu greu

¹²² Lucrarea de bază este: P. V. Znamenskii, *Dukhovnie shkoly v Rossi do reformy 1808 goda* (Kazan, 1881); S.T. Golubev, *Kievskaiia akademiia v pervoi polovine 18-go stoletia* (Kiev, 1903); N. I. Petrov, *Kievskaiia akademiia v konste 17-go i nachiale 18-go stoletia* (Kiev, 1901); D. Višnevskii, *Znachenie Kievskei akademii v razvitiu dukhovnoi Akademii* (1904, 4 și 5); *Kievskaiia akademiia v getmanstro K.G. Razumoskovo*, Trudy (1905), 5; *Kievskaiia Duh. Akademiia v tartsvovanie Imp. Ecaterina II*, Trudy (1906), 7, 8-9, 11; V. Serebrennikov, *Kievskaiia akademiia v polovine 18-go veka do preobraziia v 1819 godu* (Kiev, 1897); S. K. Smirnov, *Istoriia Moskovskoi Slavono-Greko-Latinskoi Akademii* (Moscova, 1855); *Istoriia Troitskoi Lavrskoi seminarii* (Moscova, 1867); a se vedea lucrările despre seminarii specifice: Seminarul Vladimir de K. F. Nadezhin (1857) și de N. V. Malitski (1900) Seminarul Suzdal de N. V. Malitskii (1900); Seminarul Tver' de V. Kolosov (1889); Seminarul Rizan de Agnețev (1889).

¹²³ Există o lucrare comprehensivă despre Teofan Prokopovich: Ia. Samarin, *Ștefan Iavorskii i Feofan Prokopovich, Sobranie Sochinenii*, V (1880); I. V. Chistovich, *Feofan Prokopovich i go vremia* (Petersburg, 1866); despre „sistemul teologic” al lui Teofan a se vedea articolul lui Pl. Cherviakovskii, „*Khrist. Chtenie*,” (1876-1878); F. A. Tikhomirov, *Traktaty Feofana Prokopovicha – o Boge edinom po sushchetsvu i troichnom v litsakh* (Petersburg, 1884); A. I. Kartașev, *K voprosu pravoslaviia Feofana Prokopovicha, Sbornik statei v chest D. A. Kobeko* (1913); P.V. Verkhovski, *Ucherezhdienie Dukhovnoi kollegii i Dukhovnyi Reglament*, I și II (Rostov-on-Don, 1916); Hans Koch, *Die russische Orthodoxie* (Breslau, 1929); a se vedea eseurile interesante despre R. Stupperich în ZoG, V și IX în *Zeitschrift für slavische Philologie*, XII, 332 ff, în Kyrios (1936), 4; de asemenea R. Stupperich, *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen* (Königsberg, 1936) și articolul de V. Titlinov în *Russkii Biograficheskii Slovar*.

putem vorbi de un proces organic. A fost pur și simplu o confruntare a influențelor străine și din cauza opoziției acestor influențe gândirea teologică rusă a fost îngustată. Nu putem vorbi despre o dialectică lăuntrică spontană. Era vorba mai mult de o *pseudomorfoză* forțată a gândirii ortodoxe. Ortodocșii au fost obligați să gândească în categorii esențial străine și să se exprime în concepte străine. La majoritatea seminarilor și academiilor teologice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea instrucția s-a bazat pe manuale protestante occidentale. Din moment ce latina a fost folosită ca și limba obișnuită instrucțională și academică, nu a mai fost necesar până și deranjul traducerilor. Mitropolitul Filaret ține să amintească faptul că el a studiat la școală teologie dintr-un manual de Hollatz († 1713). Anumite porțiuni din manual erau dictate în clasă. Alte părți din curs erau luate din Quenstedt sau din I. A. Turreni († 1737). Chiar și manualele scrise de ruși nu deviau mult de la modelele occidentale – acest lucru este adevărat despre *Doctrina* scrisă de Teofilact Gorski (Leipzig, 1784), *Compendiul* de Iakint Karpinski (Leipzig, 1786) și *Compendiul* de Silvestru Lebedinski (1799 și 1805), la fel de bine ca și manualul lui Irineu Falkovski (1802!), un manual bazat cu credincioșie pe Teofan Prokopovich. Se poate căuta în van în aceste manuale și tratate o gândire independentă. Acestea au fost cărți de memorizare, prezentând o „teologie a școlii,” un balastu al unei tradiții școlare formale. Din obișnuință au fost acceptate anumite doctrine protestante – doctrina scripturii și a Tradiției, definiția lor a Bisericii și conceptul lor de justificare. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea puternicul val de *pietism* a fost adăugat influenței de mai înainte a scolasticismului protestant. Este destul să menționăm numele lui Simion Todorski (1701-1754), care a murit ca episcop de Pskov. Mai înainte el a fost învățător la celebra *Waisenhaus* în Halle unde a tradus cartea lui Johann Arndt *Wahres Christentum* în rusă, bazându-și traducerea sa pe o ediție Halle din 1735. Cel mai semnificativ în acest sens este Platon Levșin (1737-1811), celebrul mitropolit al Moscovei sub Caterina a II-a, mai târziu descris atât de potrivit de istoricul Academiei, S.K. Smirnov, ca „într-o oarecare măsură un Petru Movilă al Academiei de la Moscova.” Platon a fost mai mult un predicator și un catehizator decât un teolog sistematic. Dar „catehismele” sale, predicile sau „instrucțiile inițiale în doctrina creștină” oferite la Moscova când încă era în primii săi ani (1757-1758) au marcat o schimbare în istoria teologiei înseși. Conferințele sale instrucționale oferite la Marele Duce (viitorul Împărat) Pavel au fost publicate în 1765 sub titlul de *Doctrina ortodoxă sau Teologia Creștină în Sumar*. Aceasta a fost prima încercare de un sistem teologic în limba rusă. Totuși, această „carte teologică” a fost tradusă inevitabil în latină pentru școlile teologice. Platon a fost cel care a insistat să fie așa, căci el credea că instrucția teologică într-o limbă alta decât latina ar însemna o înjosire a standardelor cărturărești. Punctul său de vedere a fost remarcabil în special fiindcă venea de la unul care a fost un luptător zelos pentru „catehizarea oamenilor,” un popularizator al credinței și moralurilor creștine. Chiar și la bătrânețe, înainte de Războiul Patriotic din 1812, Platon a fost foarte bucuros când a fost adus planul de introducere al rusei ca limbă de instrucție în școlile teologice. El a sfătuit constant și viguros împotriva acestui lucru. „În scrierile rusești ale lui Platon se poate vedea lipsa de potrivire completă a unor definiții și descrieri teologice confuze pe care el le-a luat din surse latine. El era mult mai interesat în moraluri decât de doctrinele credinței. În tot secolul al XVIII-lea doctrinele Bisericii, ale Tradiției și a Tainelor – au rămas nedevelopate.”¹²⁴

Reforma școlilor teologice rusești de la începutul domniei lui Alexandru I nu a însemnat o întoarcere la temelile estice și bizantine. Toată reforma s-a ocupat mai mult de duhul pietismului, de „creștinismul lăuntric” decât de viața corporată a Bisericii. La fel ca și mai înainte, instrucția a rămas strâns legată de modele școlilor europene în care moralismul pietist și o anumită înclinație spre misticism au fost evidente în acele vremuri. Lăuntric școlile au rămas occidentale. Totuși a avut loc o tendință opusă care mai târziu a depășit ruptura dintre „școală” și „viață”: *educația putea să se ofere în rusă*. Țelul noii „reformă școlare” teologice a fost de a deștepta atât societatea cât și oamenii, de a-i îndemna să se ridice la standarde duhovnicești mai înalte și de a stimula o independență morală și religioasă. Această intenție a fost bineînțeleasă, legată organic cu întreg *zeitgeist* epocii aceleia; se înrădăcina în înclinațiile mistice ale timpului, epoca Alianțelor sfinte și a Societăților Biblice. „Captivitatea” latină putea fi ușor înlocuită de o „captivitate” germană sau engleză, doar că în locul scolasticismului s-a ridicat pericolul misticismului vag și cel al teosofiei germane. Din acele

¹²⁴ A se vedea Filaret (Gumilevski), *Obzor russkoj dukhovnoj literatury*, II, 3 (1884); despre mitropolitul Platon a se vedea I. M. Snegirev, *Zhizn' mitr. Moskovskogo Platona*, 1-2 (Moscova, 1856); F. Nadzhdin, *M. Platon Levșin, kak propovednik* (Kazan', 1856); N. P. Rozanov, *M.M. Platon* (Mocova, 1913); V. P. Vinogradov, *Platoni Filaret. Mitropolity Moskovskie, Sravnitel'niiia kharakteristika ikh npravstvennogo oblika* in *Bogoslovskii băvestnik*, 1913 1-2. A se vedea „Iz vospominaniiu pokoinogo Filareta, mitrop. Moskov.,” *Pravoslav. Obozrenia* (1868, August) – („iz zapisok A. V. Gorskogo”).

vremuri înainte umbra erudiției germane cade peste toată teologia rusă pentru mult timp – mult în detrimentul ei. Din acele timpuri a devenit o practică comună în academiile teologice rusești să se învețe germana ca și limba primară a teologiei în general.

În ciuda acestui fapt, acesta a fost un pas înainte, începutul unei ridicări creative. Deși multe aspecte erau rele în această pseudomorfoză, a fost totuși o *îmbolnăvire a vieții și a creșterii* și nu o criză a morții și a degenerației. Între cele două extreme ale entuziasmului mistic și filosofic pe de o parte și fricile de necrezut pe de cealaltă parte, calea strâmtă și abruptă a Teologiei Bisericii a fost descoperită gradual. În epocă rămâne remarcabilă figura Mitropolitului Filaret al Moscovei (1782-1867), probabil cel mai semnificativ teolog din timpurile primare. Și el a studiat într-o școală latină și a crescut sub blânda conducere a Mitropolitului Platon în seminarul de la mănăstirea Troitsko-Sergievskii unde în acel timp domina acea amestecătură de scolasticism și pietism. În tinerețe el a trecut prin mișcarea mistică și a fost un susținător convins al Societății Biblice. Se pot găsi aceste urme a acestor influențe „mistice” și „protestante” în lucrările sale teologice de mai târziu. În general, *Weltanschauung*-ul său a rămas ecclesial. Odată cu Filaret începe eliberarea reală a teologiei ruse nu numai din fața influențelor occidentale ci de occidentalizare în general. S-a întâmplat în singurul fel în care am fi putut dobândii rezultate de durată – adică printr-o întoarcere creativă la temeliiile și sursele patristice, printr-o întoarcere la părinții Bisericii – aceasta a fost singura sursă de inspirație pentru Filaret și a slujit ca și un criteriu pentru propria sa prezentare. Extern Filaret nu s-a rupt imediat de „vechile tradiții protestante” a școlilor rusești, de tradiția lui Prokopovich. Există multe dintre expresiile lui Filaret care reflectă influența doctrinelor protestante sau care redescoperă împrumuturile din aceste surse protestante. În *Rezumat al erudiției teologice*, pregătit în 1814 pentru Academia din Sank Petersburg el se referă la sine ca și cititor de cărți protestante. Defectele și nesiguranța caracteristică definițiilor conceptuale în primele sale scrieri, subliniate adesea de dușmanii lui Filaret, au ieșit din aceste surse protestante – a fost foarte evidentă omiterea Sfintei Tradiții ca și un ghid doctrina autoritativ, care nu a fost menționat deloc în prima ediție a *Catehismului* său. Orișicum, această omisiune nu indică atât de mult o greșeală sau lipsă de acuratețe a gândirii, ci mai mult a fost o problemă de obicei comun al celui timp.

Psihologic întoarcerea la scolasticism și la modurile romanice este în întregime de înțeles și explicabilă în legătură cu reformele procuratorului șef al Sfântului Sinod sub Nicolae I, contele Protasov. Totuși această întoarcere la formulele romanice ale secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, până la *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă s-a dovedit a fi nefolositoare fiindcă nu a oferit nici o ieșire creativă din dificultățile istorice ale teologiei rusești. Înclinarea spre protestantism putea fi depășită numai de o întoarcere la sursele istorice a acelei continuități a tradiției culturale și nu prin afirmații scolastice și nechibzuite a unor „soluții” gata făcute a gândirii occidentale. În acest sens Filaret a îndeplinit mult mai mult din „îmbisericirea” [*Verkirchliching*] actuală a „școlii teologice” rusești decât a făcut Protasov și sfătuitorii lui. *Dogmatica* de Macarie Bulgakov, un eminent istoric al Bisericii Ruse și mai târziu mitropolit al Moscovei, a rămas – în ciuda tuturor meritelor sale – o carte moartă, un memorial al unei erudiții lipsite de viață, neinspirată de adevăratul duh al Bisericii: din nou o carte occidentală. O întoarcere la un creștinism viu și genuin a fost posibilă numai prin *calea istorică*, nu prin calea scolasticismului. Era posibilă numai prin experiența vie, uneori contradictorie a istoriei Bisericii care conține embrionic căutata sinteză și nu o sistematizare nesăbuită bazată pe surse străine. Această „metodă istorică” a fost calea teologiei ruse la sfârșitul secolului trecut. Această metodă (a se vedea *Teologia dogmatică* a episcopului Silvestru) a fost cea mai mare împlinire a moștenirii teologice rusești.¹²⁵

IV

În istoria teologiei occidentale a secolelor de mai înainte influența *filosofiei germane idealiste* a fost unul dintre cele mai semnificative fenomene, nu numai în cercurile evanghelice ci și în – ar fi destul să menționăm școlile romano-catolice din Tübingen – într-o măsură foarte semnificativă în lucrările teologiei și erudiției romano-catolice. Influența *idealismului* german a fost puternică în școlile teologice rusești, deși a existat un interes mai mult filosofic decât unul teologic. Influența idealismului filosofic nu a fost în întregime aparent în literatura teologică genuină, genuină în cel mai strict sens al cuvântului. Acest lucru este explicat parțial de strictețea cenzurii. Știm din memoriile contemporanilor

¹²⁵ A se vedea tot capitolul V – „Bor’ba za Bogoslovie” – în cartea mea *Puti Russkogo Bogosloviia* [*Căile teologiei ruse*], pp. 128-233.

noștri că mulți profesori din academie înclinau în spre o interpretare filosofică a *datelor* revelației decât de o interpretare teologică strictă.

Influența psihologică a romantismului și a realismului au fost, în orice caz, puternice. Schelling și Baader, la fel de bine ca și psihologii romantici ca G. H. Schubert († 1860) au fost foarte populari între studenții academiilor. Chiar și în lucrările lui Teofan Zăvorâtul, interpretul autoritar al ascetismului psihologic, găsim anumite urme din *Istoria duhului* a lui Schubert [*Geschichte der Seele*; 1830, ediția a doua, 1850]. Cartea lui Schubert a fost folosită ca și o carte manuală la Academia din Kiev când Teofan era student. În orice caz, deșteptarea psihologică din Rusia a început tocmai în școlile teologice și toți ucenicii primari ai idealismului filosofic au ieșit din academiile teologice sau din seminarii: Vellanski din Academia din Kiev, Nadejdin din Moscova, Galich din seminarul de la Sevsk și Pavlov din seminarul Voronej. Mai târziu, profesorii universitari de filosofie au ieșit tot din academiile teologice: Sidonski și M. I. Vadislav în Sank Petersburg, P. D. Iurkevich și M.M. Troitskii în Moscova (ambii de la Academia din Kiev), arhimandritul Teofan Avsenev, O. Novitski, S.S. Gogotski în Kiev și I. Mikhnevich în Liceul Richelieu din Odessa. Profesori de filosofie la Academii erau, Th. Golubinski și V. D. Kudriavstev la Academia din Moscova, V. N. Karpov, binecunoscutul traducător al lui Platon și M.I. Karinski în Sank Petersburg. S-a creat astfel o tradiție internă specifică în academiile. Ea a ținut în viață o setă filosofică pentru cunoaștere și a direcționat atenția către problemele de credință. Din aceste școli teologice a început „iubirea de înțelepciune” rusă și cunoașterea teologică rusă era expusă unei testări speculative. Unul din profesorii *conservatori* ai Academiei Teologice a subliniat la începutul secolului datorită dogmaticii filosofice: în spatele fiecărei dogmatici trebuie căutată duhovnicia pentru acea întrebare căreia îi răspunde dogma. „Aceasta este analitica cerințelor naturale a duhului în legătură cu diferite adevăruri.” Mai întâi trebuie să răspundem pozitiv mărturiei Bisericii din Scriptură și Tradiție „și aici un mozaic de texte nu este niciodată suficient ci numai o creștere organică de a cunoașterii.” Atunci dogma prinde viață și se distinge pe sine în toată adâncimea speculativă – ca și un răspuns dumnezeiesc la întrebările umane, ca și un Amin dumnezeiesc și o mărturie a Bisericii. Apare ca și o „înțelegere de sine genuină” care duhovnicește nu poate fi concepută că poate fi contrazisă. Teologia dogmatică, când se confruntă cu problemele prezentului, trebuie să recreeze dogmele din nou astfel încât cărbunii întunecați ai formulărilor tradiționale să fie iluminați în bijuteriile adevăratei credințe.¹²⁶ Într-o astfel de prezentare a problemelor speculative de teologie metodele filosofice și cele istorice merg mână în mână. Metoda istorică duce înapoi la mărturisirea speculativă a credinței Sfinților Părinți. Influența filosofiei este în special clară în construcția sistematică a „teologilor seculari ruși” – slavofilii ca Homiakov, dar în special Vladimir Soloviev și urmașii săi. Este complet evidentă legătura strânsă între *weltanschauung*-ul filosofico-religios și căutările lui Vladimir Soloviev cu filosofia idealistă germană, în special cu Schelling, parțial cu Baader, Schopenhauer și Ed. von Hartman. Sistemul lui Soloviev a fost o încercare de a re-forma dogmele crezului și Tradiției creștine în categoriile filosofiei moderne, un lucru care l-a preocupat deja pe Homiakov. De la Soloviev această tradiție, preluată de urmașii și succesorii lui duhovnicești a trecut în tradiția contemporană religioso-filosofică. O astfel de înțelegere a datoriei teologice ar trebui să îi fie opusă rezistență: datorită teologiei nu constă atât de mult în traducerea Tradiției credinței în limbajul contemporan, în termenii celei mai recente filosofii, ci stă mai mult în descoperirea în tradiția patristică antică principiile perene ale filosofiei creștine; această datorie constă nu în controlarea dogmei prin mijloacele filosofiei contemporane ci prin reformarea filosofiei pe baza experienței credinței astfel încât ar deveni sursa și măsura viziunilor filosofice. Cea mai slabă parte a lui Soloviev și a școlii lui a fost tocmai această folosire proastă a procesului speculativ care poate înlănțui și adesea deforma, Tradiția și experiența credinței. Influența filosofiei germane, în orice caz, a penetrat organic conștiința teologică rusă.

V

Din sumarul anterior, scurt și fugar al influențelor occidentale din teologia rusă pare inevitabilă o concluzie deznădăjduită și neliniștitoare: nu a fost și nu este teologia rusă, în dezvoltarea ei – după cum a afirmat un critic tăios –

¹²⁶ Alexei I. Vedenski, „K voprosu o metodologeskoj reforme pravoslavnoi dogmatiki,” *Bogoslavski vestnik* (aprilie 1914); de asemenea publicată separat

întotdeauna o „teologie rădăcitoare”? Așa este concluzia destul de des întâlnită a teologilor – în special romano catolici – străini, care au această impresie din citirea lucrărilor teologice ruse ca și ceva nesigur, ceva indefinit. Impresiile și concluziile de acest tip sunt de fapt rezultatul unei neînțelegeri foarte periculoase, un fel de iluzii optice. Ceva foarte tragic stă în spatele acestei interpretări – o schismă dezastruasă, o ruptură a conștiinței ortodoxe, posibil de trasat în istoria teologiei ruse ca un fel de *confuzie creativă*, ca și o lipsă de claritate a drumului care trebuie urmat. Cel mai trist dintre toate este că această ruptură particulară a fost între pietate și teologie, între erudiția teologică și duhovnicie, între școlile teologice și viața Bisericii.

Această nouă *erudiție* a venit în Rusia din Occident. A rămas o acumulare străină în Rusia mult prea mult. A continuat să folosească un limbaj special care nu era cel al vieții obișnuite și nici al rugăciunii. A rămas un trup străin în structura Bisericii, dezvoltându-se în forme artificiale și total străine. A fost și a rămas o „erudiție de școală.” Ea s-a transformat într-un text de instrucție și mult prea adesea a încetat a căuta adevărul și mărturisirea credinței. Gândirea teologică a regresat gradual de la a auzii ritmul inimii Bisericii și prin umare a pierdut „calea” către această inimă. Ea nu a înțeles necesitatea deșteptării atenției ca și participare în cercurile mai largi a comunității Bisericii și a oamenilor. Ea se uita la ei cu neîncredere, gelozie și dușmănie. Au fost de fapt motive pentru acest lucru. Ea stă ca prejudiciu împotriva unei erudiții importate și suficientă sieși care nici măcar nu a fost înrădăcinată în realitatea experienței religioase sau în viață, un prejudiciu împotriva unei teologii care a încetat de a mai exprima și a purta mărturie credinței Bisericii. În această măsură poate fi exprimată ca și o „teologie rădăcitoare.” În aceasta constă toată problema existenței religioase rusești: în adâncurile și intimitatea experienței Bisericii *credința* este păstrată și ținută nedistorsionat. În supunere tăcută față de Dumnezeu, în stilul rugăciunii, în monahismul său sufletul rusesc a păstrat stilul vechi, strict și patristic; a trăit într-o plinătate neatinsă și nedivizată a *Sobornost*-ului Tradiției. În această duhovnicie și adâncime a rugăciunii credința antică a rămas „credința patristică și apostolică,” – credința Ortodoxiei antice, estică și bizantină. „*Gândirea*” s-a separat pe sine, s-a întors de la aceste adâncimi duhovnicești, reîntorcându-se numai prea târziu de la realizarea acestei deviații lipsite de sfințenie. Rădăcinile *gândirii* nu au putut și nu pot distruge autenticitatea credinței: Ortodoxia a rămas totuși neschimbată. Există un pericol serios, orișicum, în acea pseudomorfoză teologică, atunci când limbajul natural este pierdut și teologia devine străină și ciudată. Cel mai periculos a fost faptul că problematica teologică și-a pierdut proximitatea vieții și că Adevărul lui Dumnezeu a devenit un exercițiu de școală limitat la specialiști și profesioniști. N. P. Gilarov-Platonov dă un exemplu foarte caracteristic de o astfel de înstrăinare a școlii de viață în memoriile sale extraordinare de captivante:

„Interpretarea semi-protestantă a Tradiției a fost destul de obișnuită în școli. Chiar și catehismul lui Filaret nu a avut nici o secție despre Tradiție. Teologia lui Ternovski nu a discutat nici ea acest subiect. Textul scris de mână pe care l-am învățat, când am fost deja de patruzeci de ani a fost tăcut cu privire la acest subiect. Epoca lui Prokopovich încă mai lăncezea... Această situație nu s-a restrâns la subiectul Tradiției... Doctrina Justificării a fost și ea prezentată în conformitate cu cărțile latine... În timp ce Moscova mai mult sau mai puțin rătăcea în pașii lui Prokopovici, a avut loc o reacție în Sank Petersburg, rezultatul teologiei lui A. N. Muraev... Trebuie observat că teologii profesioniști au rămas destul de indiferenți la inovații în evident importanta dogmă a Tradiției (Tradiția ca și o sursă independentă și secundă a Credinței). Ei au început să scrie și să învețe noua manieră după cum au făcut ei totdeauna... Cititorul ar putea gândii că aceasta este o lipsă neobișnuită de credință din partea acestor persoane religioase. Ceea ce pare la prima vedere o indiferență specifică nu a fost de fapt o lipsă de credință. A indicat mai mult că *formulele* teologiei occidentale nu aveau nici un „conținut” viu pentru Biserica estică. În Occident aceste întrebări aparțin esenței diferitelor confesiuni și sunt subiecte arzânde. În Orient aceste probleme nu erau ridicate deloc. În acest sens este informativ schimbul de scrisori în secolul al XVI-lea dintre Patriarhul Ieremia al Constantinopolului și teologii de la Tübingen. Aceștia l-au întrebat despre punctele sale de vedere despre subiecte care contribuiau la esența problemelor dintre Luther și Roma – de exemplu problema credinței și a faptelor. Orișicum, patriarhul a răspuns casual și superficial; el nu putea înțelege contextul deplin al acestor întrebări tocmai fiindcă ele s-au ridicat din speculațiile religioase ale Bisericii Occidentale care s-a implicat în aceste probleme din cauza specificității proprii dezvoltări istorice.¹²⁷

În aceste observații există mult adevăr, în special dintr-un punct de vedere psihologic. Pericolul nu stă atât de mult în greșeli cât în separația gândirii teologice și a erudiției de oameni.

¹²⁷ N. Gilarov-Platonov, *Iz perezhitogo. Avtobiograficheskiia vospominaiia* (Moscova, 1886), pp. 279-280.

Influențele occidentale în teologia rusă trebuie depășite. Aceasta privește mai mult decât orice „stilul occidental” neorganic. Acest proces a început cu mult în urmă în școli rusești – pe vremea lui Filaret și în legătură cu renașterea ascetismului în mănăstirile rusești. Ar fi destul să amintim școala *Starețului* Paisie Velicicovski și în special sihăstria de la Optina. Teologia ortodoxă poate restaura în cele din urmă independența față de influențele occidentale numai printr-o *întoarcere duhovnicească la sursele și temeliile patristice*. A te întoarce la Părinți nu înseamnă să te retragi din prezent sau din istorie; nu este o retragere din modernitate sau de pe câmpul de bătaie. Înseamnă mult mai mult – nu este numai o păstrare și o protecție a experienței patristice ci chiar descoperirea acestei experiențe și aducerea experienței în viață. Pe de altă parte independența față de Occident nu trebuie să degenereze într-o înstrăinare care devine simplu opusă Occidentului. O ruptură deplină și completă cu vestul nu oferă o eliberare autentică. În prezent Ortodoxia nu trebuie să ascundă sau să evite acest subiect. Aceasta înseamnă că Ortodoxia trebuie să se întâlnească cu Occidentul creativ și duhovnicește. Dependența și imitarea trecutului nu pot fi considerate o *întâlnire*. O *întâlnire* are loc cu adevărat în libertate și în egalitatea iubirii. Nu este suficient pur și simplu de a repeta răspunsurile Occidentale, a pune răspunsurile Occidentale unul împotriva celuilalt. Trebuie să pătrundem, să experimentăm și să recunoaștem aceste probleme occidentale, trebuie să ne familiarizăm cu întreaga problematică dramatică a gândirii religioase occidentale.

VI

Calea teologiei ortodoxe de a depăși „scandalul” Occidental nu constă în respingerea sau în înfrângerea rezultatelor occidentale. Calea constă în depășirea și învingerea lor prin o *nouă activitate creativă*. Numai o întoarcere creativă la adâncimile unice și antice v-a sluji gândirea Ortodoxă ca și „antidotul” autentic împotriva aspectelor deschise și ascunse – sau chiar neștiute ale „otrăvirii Occidentale.” Teologia ortodoxă este chemată să răspundă problemelor Occidentale din adâncurile unei experiențe ortodoxe care nu a suferit înfrângere și să confruntăm mișcarea gândirii occidentale cu *adevărul neschimbat al Ortodoxiei patristice*.

Tradus din germană de
Thomas Bird și Richard Haugh

CĂILE TEOLOGIEI RUSE*

Istoria culturii ruse este presărată pretutindeni de crize, evenimente intermitente, accese de deziluzie sau entuziasm, trădări sau rupturi. Țesătura ei este sfâșiată, mototolită, destrămată. „Cele mai caracteristice aspecte ale istoriei ruse sunt scinziunile și ruperile de continuitate” (Nicolae Berdiaev). Aceasta arată mai mult influențele străine decât propria creativitate. Sunt mult mai multe contradicții și incompatibilități în sufletul poporului rus decât au fost gata să admită slavofilii sau populiștii [*narodniki*]. *Moralurile* tradiționale au ținut o companie ciudată duhului revoluționar. P. Kirevski a observat pe bună dreptate că înseși *ființa* Rusiei a evoluat pe câteva planuri. Acest lucru este adevărat despre ființa intimă, structura lăuntrică subtilă a sufletului popular. Acest suflet popular a trăit simultan în câteva epoci și veacuri diferite. În el, formele psihice care nu pot fi măsurate, variind de la epoci diverse, se combină și se interpenetrează. Aceasta nu înseamnă că ele continuă o sinteză. De fapt nici o sinteză n-a reușit acest lucru. Această complexitate a duhului popular este cauzată de slăbiciunea unei impersonalități excesive și o senzitivitate exagerată. Sufletul rus are o tendință periculoasă, o înclinare perfidă în spre transformări sau acele metempsihioze despre care Dostoievski a vorbit în discursul său despre Pușkin. Sau în cuvintele lui Alexandru Blok:

Noi percepem toate lucrurile,

Mintea tăioasă a Franței,

Și geniul întunecat al germanilor.

[*Șchițienii*].

Acest dar de a fi un ecou sonor și universal este fatal și ambiguu, din moment ce senzitivitatea și reacțiile vii fac concentrarea duhului foarte dificilă. Rătăcind liber prin veacuri și culturi, omul intră în pericolul de a nu se găsi pe sine. Sufletul este neașezat și pierde val după val experiențele și impresiile istorice. Sufletul pare că a pierdut capacitatea de a se întoarce în sine, atras și distras de mult prea multe lucruri, care îl țin în altă parte. Astfel el primește obiceiuri nomadice, se obișnuiește să trăiască în ruine sau în lagăre. Sufletul rus este uitător cu privire la strămoși. Este obișnuit să se citeze înclinația spre visare, supul feminin. Aceste lucruri nu sunt false. Problema nu derivă din faptul că elementul fundamental, plastic și ușor de mânuit, a poporului rus nu a fost reîmputernicit și armat cu rațiune („logoi”), ci faptul că nu s-a cristalizat în acțiune culturală. Nu există nici un fel de măsurare sau de a explica exhaustiv *ispita* rusă doar prin a contrasta naturalist „natura” cu „cultura.” Această ispită se ridică din cultură. Vorbind general, „sufletul popular” este mai puțin o cantitate biologică decât o valoare istorică, creată. Este făcută și crește prin istorie. „Elementul” rusesc nu este în nici un caz o „reacție lăuntrică” față de ființa sa, „haosul original,” născut și natural, care nu are nici un fruct încă pe care lumina duhului să nu-l fi iluminat și să-l fi făcut să strălucească deja. Este mai mult noul haos secundar, cel al păcatului și al dezintegrării, al Căderii, revolta, întâlnirea unui suflet întunecat și orbit. Sufletul rus nu numai că este pătruns de păcatul original, nu este otrăvit numai de o tensiune dionisiacă inerentă. Mai mult poartă povara propriilor păcatelor istorice conștient sau inconștient. „O mlaștină întunecată de gânduri rușinoase se desface întru mine...” Adevărata cauză a acestui rău nu stă în fluiditatea elementului primordial al oamenilor, ci mai mult în infidelitatea și instabilitatea iubirii lor. Numai iubirea este *adevăratul* element pentru sinteză și unitate și sufletul rus nu a fost stabil și devotat în această iubire ultimă. Mult prea adesea a fost umplut de această nestabilitate mistică. Rușii au devenit mult prea mult obișnuiți să sufere la răscruce de drumuri sau la despărțirea căilor, „fără să îndrăznească să poarte sceptrul Bestiei și nici jugul ușor al lui Hristos...” Sufletul rus se simte atras pasional de astfel de încrucișări. Nu are tăria necesară pentru alegere, nici voința de a-și asuma responsabilități. Apare într-un fel indefinit,

* Tradus din „Les Voies de la Theologie Russe,” în *Dieu Vivant*, 13 (Paris, 1949), 39-62. Tradus din franceză de George A. Barrois. Tipărit cu permisiunea autorului

mult prea „artistic,” mult prea neserios. Intră în expansiune, în extensiune, slăbește, se lasă depășit și înrobite de un șarm. A fi vrăjit nu este sinonim cu a fi îndrăgostit, la fel cum o prietenie amoroasă sau o infatuare nu sunt sinonime cu iubirea. Numai iubirea sacrificială, iubirea voluntară face pe cineva puternic, nu ieșirile pătimase, nici atracția mediumurilor a unei afinități secrete. Sufletului rus îi lipsește duhul sacrificiului și al negării de sine în prezența Adevărului, smerirea ultimă în actul iubirii. Se divide și se împarte prin atașamente. *Conștiința logică*, fiind sincerate și responsabile în actul cunoașterii se trezește mult prea târziu în sufletul rus.

Două ispite îl țin vrăjit; pe de o parte ispita unei vieți sfinte: este ispita vechii Rusii, a „vechilor credincioși,” optimismul unei ordini creștine stabilită pe sol istoric, urmată de o umbră, cu negația apocaliptică în schismă [*raskol*]. Pe de o parte, ispita unei consolații pietiste, care este ispita unei noi „inteligente,” fie ea occidentalistă sau populistă. Este și o ispită *sui generis* a vieții duhovnicești, șarmul unui *Gemütlichkeit* duhovnicesc. Istoria nu este asumată într-un fel creativ, ca și o ispravă superioară și înaltă, ca și pelerinaj, ca și forță impersonală, chiar inconștientă și elementară, a „procesului organic,” a „puterii pământului,” ca și cum istoria ar evolua, ca și cum *s-ar întâmpla*, în loc să fie *creativă de sine*. „Istoricismul” nu este o apărare împotriva „pietismului,” ca și cum ar rămâne un punct de vedere al intelectului. Lipsește categoria responsabilității, în ciuda senzitivității istorice, a receptivității și a râvnei observației. Această iresponsabilitate a duhului este cea mai evidentă în evoluția gândirii rusești. În aceasta constă tragedia noastră culturală. Este o tragedie creștină și nu o tragedie *antică*, tragedia păcatului voluntar a unei libertăți care încetează de a mai fi clară: nu este tragedia unui destin orb, nici a unui întuneric primordial; este tragedia unei iubiri împărțite, a infidelității mistice, cea a servitudinii duhovnicești și a posesiunii demonice. Prin umare își atinge denunțarea proprie într-un paroxism al unei nebușii roșii, a negării lui Dumnezeu, a războiului împotriva lui Dumnezeu, a Căderii. Este imposibil să te rupi de acest vârtej al patimii decât numai prin pocăință, priveghere, concentrație, duhovnicie și reîntoarcerea duhului. Călea de ieșire nu se găsește în cultură și în societate ci în ascetism, dincolo de „deșertul lăuntric” al duhului care se reîntoarce.

II

Se poate percepe o anumită încurcătură a duhului creativ în istoria teologiei ruse. Principalul punct nevralgic este ciudatul divorț între teologie și pietate, „între rugăciune și rugăciunea meditativă, între școală și viața Bisericii; o separație și o schismă între „inteligentă” și „popor,” în înseși sânul Bisericii. Fie deajuns să amintim că această înstăinare a fost dureroasă pentru ambele partide. Perturbările atonie (1912-1913), cauzate de controversele despre Numele Dumnezeiesc și „Rugăciunea lui Iisus” sunt o ilustrație tipică.

Erudiția teologică a fost împrumutată din vest. A rămas mult prea mult străină pentru noi. A persistat în chiar a folosii o limbă specifică (care nu a fost cea a vieții zilnice și nici cea a rugăciunii). Teologia a rămas o enclavă în organismul Bisericii. Dezvoltându-se într-un mediu artificial și în izolare a devenit și a rămas o disciplină de școală, din ce în ce mai mult o materie care se învață, din ce în ce mai puțin o cercetare pentru adevăr sau o profesiune de credință. Gândirea teologică și-a pierdut gradual facultatea de a se aplica la pulsațiile vii ale Bisericii. Nu i se mai putea găsi calea spre inimă. Nu a mai atras atenția și simpatia largilor cercuri populare și sociale ale Bisericii. Teologia, în cele mai bune circumstanțe, părea nefolositoare. Adesea neînțelegerea s-a înrăutățit într-o neîncredere plină de resentimente, chiar în rea voință. Consecvent numeroși credincioși au dobândit nefericitul obicei de a trăi fără teologie și au înlocuit-o unii cu canoane, alții cu rugăciuni, cu tradiții antice, cu ritual, cu lirismul duhului. Aceasta a dat naștere unui fel obscur de abstenență, la un refuz al cunoașterii, am putea spune la o *afazie* teologică, la un „a-dogmatism” inoportun sau chiar la agnosticism sub pretenția pietății; într-un cuvânt, la o renaștere a ereziei „antisofice,” „gnosimahice.”

Păcatul a constat nu numai în faptul că bogățiile duhovnicești au rămas înmormântate și nefolosite deliberat; această „gnosimahie,” a amenințat înseși sănătatea duhului. În practica devoției liturgice cât și private, stă întotdeauna ascuns pericolul „subiectivismului psihologic,” ispita de a primii sau a oferii psihicul în locul duhovnicescului. Poate primii aparența ritualului sau formalismului canonic ori a unei sensibilități de momeală. În orice caz este o ispită. Singur duhul teologic – smerit, direct, vigilent, experimentat – ar putea să ne ferească de astfel de ispite. Nici ritualurile tradiționale și nici canoanele nu sunt o pază suficientă. Sufletul se lasă prins de momeală și de chemarea propriei crize.

Într-un astfel de climat psihologic, neîncrederea cu privire la teologie a devenit de două ori periculoasă. Cercetării i-a lipsit temelia. Fără un criteriu teologic, sufletul rus a fost atât de nestabil, atât de expus ispitelor!... Începând cu Petru I, „evlavie” a fost, așa zicând, trasă în spre straturile de jos ale societății. Ruptura între „inteligenția” și „popor” a avut loc tocmai la nivelul credinței! Stratele de sus au fost contaminate de necredință și de libertinaj. Credința a fost păstrată de clasele de jos în marea majoritate într-un context superstițios și „popular.” Ortodoxia a fost redusă la a fi mărturisirea „oamenilor simplii,” a comercianților, a țăranilor. Mulți au crezut că nu se pot alia la Biserică decât numai dacă deveneau simplii, decât numai dacă se amestecau cu poporul, să sape atât de adânc cât temeliile naționale, istorice și să se reîntoarcă la popor. Zeloși înguști, la fel ca și intelectualii pocăiți, obraznicii și snobii s-au întrecut în răspândirea prejudiciilor. Slavofilii au avut partea lor de responsabilitate. După ei, viața poporului era un fel de catolicitate naturală. Comunul, *mir*, a fost un embrion al Bisericii. Chiar și astăzi sunt mulți care privesc un anumit „populism” ca și felul necesar pentru o Ortodoxie adevărată. *Foi du charbonnier*, credința bătrânilor sau a mergătorului la biserică iliterat a fost considerată modelul și cel mai autentic tip. Părea potrivit și mai în siguranță să întrebi cu privire la esența Ortodoxiei de la „popor” mai mult decât de la „Părinți.” Prin urmare, teologia nu a fost inclusă în structura „Ortodoxiei rusești.” În numele „evlaviei simple,” este acceptat de toată lumea, chiar și astăzi, folosirea unui limbaj contrafăcut, popular și falsificat purtând timbrul evlaviei și al remușcărilor. Aceasta este cea mai periculoasă formă de obscurantism și adesea apanajul intelectualilor care se pocăiesc. În acest context Ortodoxia se transformă într-un fel de folclor moralizator. „Ce ar fi spus țăranul Alexis Mihailovich, dacă i s-ar spune că adevărata ortodoxie, din afara cercurilor monahale s-a păstrat numai printre țărani, că a fost scoasă dintre boieri, nobli, comercianții proeminenți ai capitalei, dintre oficiali și dintre marii și mulții reprezentanți ai burgheziei mici? La timpul potrivit Biserica a fost întemeiată pe oamenii mai buni ai pământului, nu pe masele obscure ale țăranimii, care menține până astăzi atât de multe crezuri nesigure, supraviețuiri păgâne și între care schisma a prins imediat rădăcini adânci” (S. Trubețkoi).

Toată falsitatea „populismului” religios este arătată clar de faptul că pocăința nu poate fi un proces „organic,” deși restaurează și inițiază integritatea duhovnicească a sufletului. Căci pocăința este întotdeauna o *criză*, adică, un ascetism sever și nu o reîntoarcere la oameni, la rudimente și la unitatea simplă a originilor. Nu folclorul, tradițiile populare ale vieții zilnice, ci postul și pocăința. Nu există nici o întoarcere la primitivismul nativ, ci trebuie să intrăm în istorie prin asimilarea tradițiilor ecumenice și catolice. „Creștinismul din Rusia, la fel ca orice altceva, a încetat a mai fi o religie populară în esență. Poporul, cei simplii, în mare parte sunt în fluxul intelectualismului, materialismului, socialismului; ei experimentează o infatuare de primă mână față de marxism, darwinism etc. Din contră, intelectualii din stratele de sus culturalizate al societății s-au reîntors la creștinism. Ortodoxia de tip vechi, folcloristică și țăărănească a ajuns la final; nu mai poate fi adusă înapoi la viață. Noi facem infinit mai multe cerințe de la creștinism, chiar dacă el este atât de mediocru. Creștinismul țăranului sment este astăzi un mit; el devenit nihilist și ateist. Credinciosul de astăzi este filosoful, omul de cultură” (Nicolas Berdiaev).

În duhul rusesc există o *schizofrenie* fatală. Pe de o parte o tânjire după cunoaștere, o neliniște intelectuală, un duh aristotelic de cercetare. Pe de cealaltă parte o patimă rece și uscată pentru simplificare. Două voințe se opun una alteia; mai exact voința este frântă în două. Auzim adesea de obscurantismul rus. Acum, puțin sunt aceia care percep adâncul tragic. Mișcarea este extrem de complexă; eu spun „mișcare,” fiindcă nu trebuie confundată cu amorțeala sau adormirea voinței raționale; avem de a face cu cea mai activă atitudine, un aspect pozitiv, în nici un caz pasivitate. Cele mai diverse elemente contribuie la legarea unui nod disperat. În ultimă analiză, ceea ce este numit „obscurantism” este o *neîncredere cu privire la cultură*. *Suspiciunea încăpățănată* a multora față de știința teologică este numai un caz particular a ceea ce otrăvește geniul rus. Istoric, acest „obscurantism” a fost născut ca și o lipsă de oboseală și vigilență în prezența unei științe împrumutate suficientă prin sine, totuși fără rădăcini în realitatea vieții și a experienței religioase. A fost mai presus de orice un protest și o apărare împotriva unei erudiții lipsite de viață. Un astfel de protest era posibil să se întoarcă cu ușurință în cel mai plat utilitarism, după cum s-a întâmplat adesea și încă se mai întâmplă. Orișicum, erudiția și intelectualismul sunt deja o cunoaștere reală și neîncrederea nu a fost fără motive sau temelii. Motivul ultim pentru neîncredere a fost că teologia a încetat de a mai exprima și a mărturisii credința Bisericii. Nu s-a crezut fără nici un motiv că teologia greșește. În aceasta constă paradoxul esențial al istoriei noastre religioase. În adâncurile și locurile retrase ale experienței ecclesiale, credința a rămas intactă. Prin contemplație, rugăciune și practica devoției, sufletul rus ține stilul, vechi și riguros, al Părinților, îl trăiește într-o comuniune totală. Gândirea s-a detașat pe sine de tot de ea;

prea adesea sufletul s-a retras din adâncuri și s-a găsit pe sine, destul de târziu, conștient de această dezrădăcinare fatală. „Obscurantismul” a fost avertismentul dialectic a acestei pierderi de spațiu. Gândirea teologică creativă singură v-a fi capabilă să depășească aceste circumstanțe adverse, când teologia se v-a întoarce în adâncurile Bisericii și le v-a lumina din interior, când rațiunea își v-a găsi centrul în inimă și când inima se v-a maturiza prin meditație rațională. Numai atunci v-a exista o intrare în înțelegerea adevărului.

III

Criza noastră provocată de ruptura de bizantinism în secolul al XVI-lea a fost la fel de bine un abandon al tradiției patristice. Nu a existat nici o ruptură în experiența duhovnicească; din contră, dacă privim înapoi, pietatea rusă apare chiar arhaică. Teologia și-a pierdut stilul și metoda patristică. Lucrările Părinților au devenit arhive, documente lipsite de viață. Nu este destul să fi familiarizat cu textul sau să știi cum să extragi citate sau argumente. Trebuie să posedăm teologia Părinților din interior. Probabil că intuiția este mult mai importantă pentru aceasta decât erudiția, căci intuiția revigorează scrierile lor și le face o *mărturie*. Numai în interior putem percepe și distinge ce este (de fapt) mărturia catolică de cea ce ar fi o simplă opinie teologică, o ipoteză, o interpretare sau o teorie. „Părinții sunt,” după cum foarte bine a observat Newman, „învățătorii noștri, dar nu și confesorii și cazuiștii noștri; ei sunt profeții marilor lucruri și nu directorii duhovnicești ai indivizilor” (*Esee*, 11, 371). Reînvierea stilului patristic este tocmai premiza renașterii teologice. Aceasta nu înseamnă o restaurare, o reîntoarcere la trecut și nici o repetiție. „Reîntoarcerea la Părinți” înseamnă, în ori ce caz, a avansa și nu a te întoarce înapoi. Ceea ce avem nevoie este să fim credincioși duhului, nu față de litera Părinților, să ne lăsăm să fim aprinși de flacăra inspirației lor focoare și nu a aduna specimene pentru un ierbar.

Există două feluri de conștiință; cea individuală și cea catolică. „Conștiința catolică” nu este o conștiință catolică, nici un fel de „conștiință în general.” Ego-ul nu dispăre, nici nu este dizolvat în „noi.” Din contră, conștiința personală ajunge la împlinire și la completare și este împlinită în transfigurarea catolică, se eliberează pe sine din alienare și retragere și inhalează integritatea altor indivizi. În conformitate cu sugestiva formulă a prințului S. Trubețkoi, conștiința „ține în sine comuniunea tuturor.” Pentru acest motiv primește capacitatea și puterea de a asimila și a exprima conștiința și viața tuturor. Numai în comuniunea integrală a Bisericii este această „transfigurare catolică” a conștiinței cu adevărat posibilă. Cei care, din cauza smereniei lor în fața Adevărului, au primit darul de a exprima această *conștiință catolică* a Bisericii, îi numim Părinți și Doctori, din moment ce ceea ce ne fac să auzim nu sunt gândurile sau convingerile lor personale, ci înseși *mărturia* Bisericii, fiindcă ei vorbesc din adâncimea plinătății lor catolice. Teologia lor evoluează pe planul catolicității, a comuniunii universale. Acesta este primul lucru pe care trebuie să-l învățăm. Prin ascetism și concentrație, teologul trebuie să învețe să își găsească propriul comportament în Biserică: *cor nostrum sit semper in Ecclesia*; trebuie să ne maturizăm și să ne ridicăm la nivelul catolic, să trecem dincolo de subiectivismul nostru îngust și să ieșim afară din adăpostul nostru particular. În alte cuvinte, trebuie să fim altoiți în Biserică, cu scopul de a crește în ea și să trăim în acea tradiție tainică, integrală și trans-temporală care îmbrățișează suma tuturor revelațiilor și viziunilor. Acolo și numai acolo este garantul lucrării creative și nu în afirmația seductivă a libertăți profetice. Trebuie să fim mai puțin îngrijorați despre libertate decât despre Adevăr. Numai adevărul ne face liberi. A crede „un adevăr fără rădăcini, un adevăr schismatic, este întotdeauna mai „adevărat” o iluzie periculoasă.

Libertatea nu constă în a fi înrădăcinat în solul natural și nici în a fi dezrădăcinat; se găsește în Adevăr și în viața Adevărului, în iluminarea Duhului. Numai Biserica singură are puterea și tăria adevăratei sinteze catolice. În aceasta constă *potestas magisterii*, darul și ungerea infailibilității.

Conștiința cunoașterii trebuie să se extindă, să îmbrățișeze plinătatea trecutului și în același timp continuitatea creșterii în viitor. Conștiința teologică trebuie să devină istorică. Indiferența față de istorie duce întotdeauna la o uscăciune sectară, la o atitudine doctrinară. Sensibilitatea istorică este indispensabilă teologului, este condiția necesară de a fi în Biserică. Oricine este lipsit de sensibilitate cu greu poate fi un bun creștin. Nu din întâmplare declinul conștiinței ecclesiale din timpul Reformei a coincis cu pata mistică oarbă cu privire la istorie. Este adevărat că protestanții, în polemica lor cu Roma despre inovațiile papale, au fost de fapt creatori ai „istoriei Bisericii” ca și o disciplină particulară și ei au contribuit mai mult decât oricine altcineva la știința ecclesială. Totuși, fenomenul istoric, în

ochii lor, și-a pierdut virtutea și valoarea religioasă; ceea ce au văzut ei în istorie a fost numai geneza decăderii (a fost scopul lor de a dovedi acest lucru), obiectivul cercetării lor fiind mai mult creștinismul „primitiv,” duhul, ceva care este antecedent istoriei Bisericii. Așa este „modernismul.” Implică un fel de necredință față de istorie; se întoarce înapoi la pozitivism și umanism; se începe să se gândească faptul că adevărul nu poate fi stabilit din istorie ca și un punct de început și că poate fi afirmat numai prin „credință.” Istoria îl știe numai pe Iisus din Nazaret; credința mărtușește în El Hristosul. Scepticismul istoric este depășit în Biserică prin catolicitatea experienței sale, adânc sub dedesubtul suprafeței unde rătăcește și alunecă privirea umanistă. Biserica recunoaște și proclamă evenimente istorice ca și fapte ale istoriei. Teandria este un astfel de fapt și nu numai un postulat al credinței. În Biserică, istoria trebuie să fie pentru teolog o perspectivă *reală*. A face datoria unui teolog în Biserică înseamnă a lucra în elementul istoriei. „Ecclesialitatea” este tradiție. Teologul trebuie să descopere istoria ca un *proces teantropic*, o trecere din timp la veșnicia hanului, devenirea și constituirea trupului lui Hristos. Numai în istorie este posibil să știm creșterea trupului mistic, a fi convins de realitatea mistică a Bisericii și depășirea ispitei care constă în deshidratarea creștinismului cu scopul de a-l reduce la o doctrină abstractă sau la un sistem de morală. Creștinismul este întreg în istorie, privește istoria. Nu este o revelație a istoriei, ci mai mult un apel la istorie, la *acțiunea și creația istoriei*. Totul în Biserică este dinamic, totul este în acțiune și mișcare începând de la Cincizecime și până la Marea Zi. O astfel de mișcare nu este o mișcare dincolo de trecut. Din contră, trebuie să fie mai mult privită ca și purtarea de fruct continuu. Tradiția trăiește și se aprinde în creație. *Împlinirea* este categoria fundamentală a istoriei. Sărguințele teologice sunt justificate numai în perspectiva istoriei, la fel de mult ca și un datum ecclesial.

Sensibilitatea istorică a gândirii rusești, testarea meditațiilor și a experiențelor ei sunt cele mai bune indicii ale renașterii ei duhovnicești. Ca să fim mai siguri, calea reminiscenței a fost străbătută prea repede și numai în planul contemplației. Nu ar fi corect să spunem că teologia rusă, în dezvoltarea ei creativă a perceput și asimilat complet sau destul de adânc Părinții și bizantinismul. Este ceva care încă trebuie realizat. Mai trebuie să treacă prin școlirea austeră a elinismului. Elinismul și-a sumat un caracter perpetuu în Biserică; s-a încorporat se sine în înseși fabrica Bisericii ca și o *categorie veșnică* a existenței creștine. Bineînțeles, ceea ce este scontat aici nu este elinismul etic al helasului modern sau a levantului și nici filetismul grec care este obsolet și lipsit de justificare. Avem de a face cu creștinismul antic, cu elinismul dogmei, al liturghiei și al icoanei. În liturghie, stilul elinic al „tainei evlaviei” intră în ritmul *mistagogiei* liturgice fără să treacă printr-un fel de „re-elinizare” mistică. Poate cineva din Biserică să fie atât de ridicol ca să „dez-elinizeze” deliberat slujbele și să le transpună într-un stil mai modern? Mai mult, elinismul este ceva mai mult decât un stadiu trecător – în Biserică. De câte ori un teolog începe să gândească faptul că unele „categorii grecești” sunt depășite, aceasta înseamnă că el a ieșit din ritmul comuniunii. Teologia nu poate fi catolică decât numai în elinism. Acum, elinismul este ambiguu. Un element anti-creștin a fost predominant în gândirea veche. Până acum au fost mulți care s-au refugiat în elinism ca să exprime, să se ridice și să lupte împotriva creștinismului (cel mai simplu ar fi să ne gândim la Nietzsche!) Dar elinismul a fost integrat în Biserică, așa este înțelesul istoric al teologiei patristice. Această „integrare a elinismului” a implicat cu sine o ruptură nemiloasă, criteriul căreia a fost predicarea evangheliei, manifestarea istorică a Cuvântului Întrupat. Elinismul creștin, transfigurat cum a fost, este în întregime creștin. Teologia patristică este o „teologie a faptelor,” ne confruntă cu evenimente, evenimentele unei istorii sacre. Toate eronile și ispitele unui elinism înaintat indiscret – ele sau întâmplat repetat în cursul istoriei – nu pot să slăbească semnificația acestui fapt fundamental: „vestea cea bună” a teologiei creștine, odată pentru totdeauna, a fost exprimată de la început în categorii elinice. Patristicul și catolicitatea, istorismul și elinismul sunt aspecte ale unui dat indivizibil și unic.

Această pledoarie pentru elinism v-a răscula obiecții prevăzute. Acestea au fost formulate de mai multe ori. Încercarea lui A. Ritschl și a școlii sale este binecunoscută. Acesta a ținut la golirea doctrinei creștine a tuturor elementelor istorice, cu scopul de a se reîntoarce la fundația pur „biblică.” Ori de câte ori acest proces este dus la concluzia lui logică, rezultatul este că întregul creștinismului se dezintegrează în morale umanitare, de fapt o travestire; o astfel de întoarcere la Biblie este o iluzie. Ar fi egal insuficientă orice interpretare a categoriilor „semitice,” adică „legea” și „profeții.”

Această modalitate de abordare a sedus mulți teologi; este evidentă în special în „teologia dialectică” a lui Karl Barth, Emil Brunner și alții. Noul Testament este interpretat în cadrul Vechiului Testament, la nivelul profețiilor, dar profeții fără împlinire, ca și cum profețiile nu s-au împlinit. Istoria este subestimată și accentul este pus pe Judecata de

Apoi, cu efectul îngustării răspândirii totale a Adevărului revelat. Profeția biblică își găsește adevărata ei realizare în elinismul creștin: *Vetus testamentum in Novo patet*. Noul Testament și Biserica Noului Testament îmbrățișează evreii și grecii în unitatea unei noi vieți. Categoriile iudaismului sacru și-au pierdut înțelesul lor independent. Orice încercare de a le dezangaja sau de a le extrage din sinteza creștină duce la o cădere înapoi în iudaism. Adevărul „iudaismului” este inclus în sinteza elinică. Elinismul a fost integrat în Biserică tocmai prin altoirea biblică. Este imposibil, chiar dintr-un punct de vedere istoric, să justificăm opoziția dintre „semitism” și „elinism.” Când idealismul german cucerea inimile, anumiți cărturari au voit să schimbe dogmatica obsoletă și chiar dogmele de așa zisul limbaj obsolet al elinismului cu idiomuri, mult mai inteligibile și mai actuale ale noului idealism, în maniera lui Hegel, Schelling, Baader și cei asemenea (Homiakov s-a gândit să facă acest lucru). Încercări similare au fost făcute și în zilele noastre. Putea omul culturii faustice să fie mulțumit cu codul static al elinismului antic? Toate aceste cuvinte vechi nu și-au pierdut oare savoarea? Însuși sufletul, nu a fost el oare alterat încât să-și piardă facultatea de a fi impresionat de toți acei temeni „deznădăjduiți și fatal de obșoleți?” Nu este adevărat că contemporanii noștri nu-și mai amintesc strămoșii și prin urmare sunt incapabili să înțeleagă în ei propriul lor trecut pe care l-au respins? În cele din urmă, „psihologia și filosofia modernă” trebuie supuse unui test și unei justificări, criteriul cărora este înrădăcinat în adâncurile experienței ecclesiale. Nu există nici un criteriu comun între acestea din urmă și metodele lui Hegel sau Kant. Sau trebuie noi să evaluăm plinătatea Bisericii în conformitate cu standardul kantian sau să îl remăsurăm cu măsurătoarea lui Lotze, Bergson sau a lui Schelling? Ideea este cumva tragic-comică.

Nu, ceea ce este voit nu este traducerea vechilor formule dogmatice într-un limbaj modern, ci, din contră, a ne reîntoarce creativ la experiența „antică,” să o reținem în adâncurile ființei noastre și a încorpora gândirea noastră în fabrica continuă a plinătății ecclesiale. Toate acele traduceri și transpoziții tentative nu au fost nimic mai mult decât trădări, adică, noi interpretări în termeni deplin nepotriviti. Întotdeauna termenii au suferit de un particularism incurabil. Ei au satisfăcut mai puțin nevoile contemporanilor decât capriciile zilei. Întoarcerea de la elinismul creștin nu se mișcă în nici un caz înainte, ci înapoi, către sfârșitul mort și perplexitățile altui elinism, unul care nu a fost transfigurat și din care nu exista cale de scăpare decât prin integrația patristică. Idealismul german nu a fost decât o alunecare înapoi în idealismul pre-creștin. Oricine nu vrea să se supună Părinților, oricui îi este frică să nu se târască după „scolasticismul patristic,” oricine se sânguește după progres și caută numai pe planul secular, în deșert, este aruncat înapoi în înșeși logica lucrurilor și se găsește din nou în compania lui Platon, Aristotel, Plotin și Filon, adică, cu cei înainte de Hristos. Călătoria lui este zadarnică, o excursie demodată de la Ierusalim la Atena.

Alte obiecții împotriva „pledoarei pentru elinism” au venit din partea opusă, nu din filosofia vestică, ci din duhul poporului rus. Nu este potrivit să transcrii teologia în cheia slavă, în conformitate cu duhul stilului acestui „suflet slav” recent câștigat pentru Hristos? Câțiva slavofili (de exemplu Orest-Miller) și după ei câțiva populiști au conceput astfel de sânguințe. În orice caz, grecii au fost suspectați de intelectualism și pronunțați consecvent superfluu și străini față de exigențele inimii rusești. „Nu din întâmplare oamenii noștri au asimilat creștinismul nu din Evanghelie ci din Prolog; poporul a fost catehizat nu prin predică ci prin liturghie, nu prin teologie ci prin cult, adorare și reverență față de lucrurile sacre.” Tareiev a chestionat recent „tradiția” sau influența greacă mai franc decât oricine altcineva. Destul de logic, el extinde tradiției patristice respingerea tuturor felurilor de elinism. „Doctrina patristică este de la început până la sfârșit un gnosticism,” credea el. Se cuvine ca teologia să înceapă prin propriul ei mers cu scopul de a evidența „gnosticismul bizantin.” Este necesară crearea unei „filosofii a inimii.” Dacă o astfel de filosofie nu înlocuiește teologia dogmatică, care este produsul tipic al intelectualismului grec s-ar putea cel puțin să se deghizeze. Tareiev a declamat cu patos împotriva opresiunii grecești, împotriva jugului bizantin: „gnosticismul grec a încâtușat gândirea religioasă, a verificat creativitatea noastră teologică, a împiedicat creșterea filosofiei inimii, a făcut ca rădăcinile lui să usuce produsele ei.” De fapt, Tareiev pur și simplu inserază clandestin o temelie iluzorie dincolo de acel fel de obscurantism dulce și răspândit care apare ori de câte ori se caută în arderea evlaviei ca și în „filosofia inimii” un refugiu față de toate necazurile duhului. Nu putem să ne abținem cum un om poate atât de naiv să se retragă din istorie și din moștenirea creștină. Cu candoarea și indiferența celor care și-au uitat originile. Teologia rusă nu a suferit de opresiunea greacă. Din contră a suferit pentru imprudența și din ușurimea frângerii continuității tradițiilor elinice și bizantine. Faptul excluderii din această succesiune a aruncat o vrajă pe sufletul rus și l-a făcut sterp, din moment ce creația este imposibilă fără tradiții vii. Renunțarea la patrimoniul grec este echivalentul unei sinucideri ecclesiale.

IV

În ordinea imitației, teologia noastră a trecut prin principalele stadii ale gândirii religioase din Europa modernă, adică: teologia de la Sinodul din Trent, perioada barocului, scolasticismul protestant și ortodoxia protestantă, pietismul și francmasoneria, idealismul german și romantismul, fermentația social-creștină la începutul revoluției franceze, decompoziția școlii hegeliene, noua știință critică și istorică, Tübingen și Ritschl, neo-romantismul și simbolismul; toate acestea au venit și și-au lăsat urmele lor pe experiența culturală rusă. Dependența și imitația nu au însemnat o întâlnire intimă. Această întâlnire este realizată numai în libertate și egalitatea iubirii. Nu este suficient să repetăm cuvintele gata făcute ale Occidentului; trebuie să le analizăm și să le experimentăm personal, să le penetrăm și să ni le însușim toată problematica și drama gândirii religioase occidentale, să urmărim și să interpretăm cel mai dificil și mai sinuos curs parcurs de până la Schismă. Nu putem intra în viața care a fost creată decât numai prin canalul aspectului ei problematic ca și o provocare și o căutare inflexibilă. Teologia ortodoxă nu va fi capabilă să stabilească independența ei față de influențele Occidentale decât numai dacă se întoarce la sursele și temeliile patristice. Aceasta nu înseamnă întrezărirea timpului nostru, retragere din istorie, dezertare de pe câmpul de bătaie. Nu numai că trebuie să reținem experiența Părinților, ci să o rezolvăm în timp ce o descoperim și să o folosim pentru a crea o lucrare vie. Prin urmare, independența față de vestul heterodox nu trebuie să degenereze în alienare. Ruptura de Occident nu aduce nici un fel de eliberare reală. Gândirea ortodoxă trebuie să simtă ispitele sau dificultățile occidentale și să le poarte; s-ar putea să nu uzurpe dreptul de a le depăși sau a le ignora cu nerușinare. Prin gândire creativă trebuie să rezumăm și să transmutăm toată această experiență a Occidentului, îndoilele și durerile ei; trebuie să luăm asupra noastră, după cum se exprima Dostoievski, „neliniștea europeană,” acumulată prin secole de istorie creativă. Numai printr-o astfel de simpatie, printr-o astfel de compasiune activă lumea creștină divizată își poate găsi calea spre unire, să primească pe frații separați și să fie martoră la întoarcerea lor în unitate. Nu trebuie pur și simplu să respingem și să negăm sentințele și erorile occidentale, ci să le depășim printr-o activitate creatoare nouă. Aceasta v-a constitui pentru gândirea ortodoxă cel mai bun posibil antidot împotriva otrăvurilor ascunse sau neștiute care o afectează. Ortodoxia este chemată să răspundă la întrebările heterodocșilor din adâncurile experienței catolice continue și să ofere heterodoxiei occidentale mai puțin o respingere decât o mărturie, chiar adevărul Ortodoxiei.

Între noi ruși a existat mult interes cu privire la înțelesul evoluției occidentale. Mulți au găsit Europa cu adevărat „a doua țară natală.” Poate cineva să afirme că a cunoscut într-adevăr Occidentul? A existat mai mult o arbitraritate dialectică decât o viziune corectă în schemele curențe care au fost aplicate procesului occidental. Imaginea unei Europe imaginare, după cum voim noi să o vedem s-a ascuns de prea multe ori de Europa reală. Duhul occidentului s-a manifestat în principal prin arte, în special după sfârșitul secolului al XIX-lea, urmând renașterea esteticii. Inima a fost mutată și a crescut sensibilitatea. „*Einführung*” nu duce niciodată la miezul lucrurilor, el precede sentimentul întregii acuități al neliniștii și al dezastrului. Atitudinea „estetismului,” vorbind la nivel general nu favorizează mult ridicarea de probleme; se mulțumește mult prea ușor cu o contemplare neactivă. Mai mult și mai devreme decât alții, slavofilii, de la Gogol și Dostoievski, au perceput oboseala și încordarea Occidentului. Soloviev a fost mai puțin familiar cu Occidentul, mai puțin conștient de inconsistențele și contradicțiile lui, obsedat după cum era cu „politica creștină.” De fapt, el a știut foarte puțin despre Occident, în afară de ultramontanism și idealismul german (ar trebui să adăugăm probabil pe Fourier, Swedenborg, spiritualiștii și între maștrii vechi, Dante). Soloviev a crezut prea mult în statornicia Occidentului. El nu era conștient de setea romantică și de neliniștea pe care o suferea sufletul creștin; acest lucru l-a realizat numai la sfârșitul vieții sale. Categoriile „slavofililor” vechi au fost foarte înguste. Totuși ei au avut un anumit fel de întâlnire intimă cu cele mai secrete teme ale Occidentului. Mai mult, ei erau conștienți de legătura și responsabilitatea creștinilor, o conștiință sau o premoniție a chemării ortodoxe în Europa. Soloviev a avut de a face mai mult cu chemarea națiunii, misiunea teocratică a Imperiului Rusesc, decât cu misiunea Ortodoxiei. „Vechii” slavofili au scos afară problemele rusești din cadrul exigențelor europene, de întrebările insolubil și nerezolvate ridicate de cealaltă parte a lumii creștine. Sentimentul responsabilității creștine a constituit marele adevăr și marea putere morală a primilor slavofili.

Ortodoxia este chemată să mărturisească. Astăzi mai mult decât oricând, Occidentul creștin stă în fața unor prospecte deschise, ca și o întrebare vie adresată lumii ortodoxe. În aceasta constă toată semnificația așa numitei mișcări ecumenice. Teologia ortodoxă este chemată să demonstreze că problema ecumenică nu poate fi rezolvată decât dacă Biserica ajunge la împlinirea ei în plinătatea tradiției catolice, intactă și imaculată, totuși reînnoită și crescând permanent. Din nou, este imposibil să „te reîntorci” sănătos printr-o criză, căci calea spre restaurare creștină este *critică*, nu *irenică*. Vechea teologie „polemică” și-a pierdut de multă vreme toată legătura cu realitatea. Nu a fost nimic mai mult decât o școală de disciplină, edificată prin mijloacele „manualelor” occidentale similare. *Noua teologie*, cu scopul de a respinge greșelile trebui să fie informată de o *exegeză istoriosofică* a tragediei religioase a Occidentului. Orișicum, o astfel de exegeză trebuie să fie testată; trebuie să o facem a noastră și să arătăm că poate trece prin *catharsis* în experiența ecclesială plină și în tradiția patristică. În noua sinteză ortodoxă, experiența de secole a Occidentului trebuie luată în considerare și studiată cu mai multă atenție și simpatie decât au făcut-o vreodată teologii noștri. Aceasta nu înseamnă că nu trebuie să adoptăm și să împrumutăm doctrine romane și să ne mulțumim cu o mimare romanizatoare. Ceea ce încerc să spun este că gândirea ortodoxă trebuie, în orice caz, să găsească o sursă mai bună pentru o inspirație creativă în marile sisteme de scolasticism mai înalt, în experiența misticii occidentale și în teologia modernă a catolicismului, decât în idealismul german, în critica protestantă a secolelor trecute sau a prezentului sau chiar în „teologia dialectică” contemporană. Renașterea lumii ortodoxe este condiția necesară pentru „problema ecumenică.”

„Întâlnirea” cu Occidentul mai are un alt aspect. În timpul Evului Mediu, Occidentul a dat naștere unei tradiții teologice caracterizată de o complexitate extremă și intensitate, știință, cultură, cercetare, acțiune și controverse. O astfel de tradiție a continuat într-o oarecare măsură chiar și în epoca controverselor și celor mai violente antagonisme ale Reformei. Solidaritatea în cunoaștere nu a fost pierdută complet în epoca liberării și a gândirii libere. Într-un anumit sens, teologia occidentală a rămas în pas cu teologia noastră, fiind adunată printr-un sentiment de responsabilitate mutuală în prezența unor greșeli și slăbiciuni similare. Tradiția Occidentală a condus la nașterea teologiei ruse cu privire la metoda și conținuturile ei. Noi ar trebui prin urmare să participăm la aceiași tradiție, cu libertate, cu responsabilitate, cu conștiință, deschis și să nu o abandonăm în nici un caz. Teologul creștin nu trebuie să îndrăznească să se scoată din legătura universală a cercetării religioase. Se întâmplă că, după căderea Bizanțului, numai singur Occidentul a continuat această sânguină teologică. Aceasta constituie esențial o problemă ecumenică și catolică, dar soluția acestei probleme a fost căutată numai în schismă. Aici este paradoxul fundamental al istoriei culturii creștine. Occidentul lucrează în timp ce Orientul este tăcut și acest lucru este mai rău; Orientul repetă fragmente de propoziție vorbite de Occident; citește Părinții și actele Sinoadelor în ediții occidentale, de multe ori numai de dragul exemplului și învață metodele și tehnica utilizării surselor la școlile Occidentului. Știm trecutul Bisericii noastre datorită eforturilor multor generații de cărturari Occidentali în ceea ce privește faptele interpretării. Faptul că conștiința Occidentului este constant atentă la realitatea ecclesială a istoriei, că și-a asumat o atitudine atentă față de el, că nu se dezice niciodată de a medita și a reflecta la sursele creștine, acest fapt este deja important. Gândirea Occidentală continuă să trăiască în acest trecut, compensând slăbiciunea pomenirii mistice cu viața reamintirilor lui. Pentru lumea Occidentală, teologul ortodox trebuie să aducă cu sine o mărturie, mărturia memoriei intime a Bisericii, cu scopul de a coincide cu rezultatele cercetării istorice. Este numai acea memorie intimă a Bisericii care vitalizează deplin mărturia tăcută a textelor.

V

Profeția nu este datoriei istoricului. Totuși istoricul trebuie să perceapă ritmul și înțelesul evenimentelor. Eventual evenimentele profetizează. În astfel de cazuri, istoricul trebuie să fie conștient de propria sa misiune în prezența încurcăturilor lor. Cine se poate îndoi de acest lucru? Recent a început un nou eon în istoria lumii creștine. Poate fi etichetat ca și apocaliptic. Nu vreau să spun că datoriei noastre este de a descifra temerar termeni neștiuți sau interziși. *Tema apocaliptică* apare mult prea evident în toată evoluția evenimentelor actuale. Pentru prima dată în istorie, din câte se pare, revolta împotriva lui Dumnezeu și fără Dumnezeu este dezlegată cu o violență fără precedent. Toată Rusia este aprinsă de acest foc anti-Dumnezeu și expusă precipitației lui. Generație după generație este trasă în această ispită. În lume nu mai este lăsat nimic neutru, nu se vrea să se mai aibă de a face cu lucruri obișnuite, de casă; acum totul este negat, dezbătut, împărțit și trebuie să se lupte în țara lui Antihrist, din moment ce pretențiile lui sunt

universale; țelul lui este de a-și lăsa urmele pe toate lucrurile; toți oamenii au de ales: credință sau necredință și acest *sau* a devenit un subiect arzător. „Cel care nu este cu Mine este împotriva Mea și cine nu adună... cu Mine împrăștie.” Revoluția a dovedit un adevăr greu și înfiorător cu privire la solul rusesc. A însuflețit un abis al credincioșie antice și al negației, a posesiunii demonice și a deteriorației. Acest suflet este otrăvit, subvertit și momit, nu poate fi vindecat și să își redobândească puterea printr-o catehizare intensă, prin lumina rațiunii creștine, prin limbajul sincerității și al adevărului, prin vocea Duhului și prin puterea lui. Timpul a venit deja când dezbateră noastră cu privire la sufletele oamenilor apare în plină zi. Acum este vremea când orice întrebare despre cunoaștere și viață trebuie să își găsească răspunsul lor creștin, când acestea trebuie integrate în sinteza și plenitudinea mărturisirii. Acum este timpul când teologia încetează a mai fi o „problemă privată,” căreia oricine îi poate acorda liber interes sau nici o atenție în conformitate cu aptitudinile, tendințele și dispozițiile lui proprii. În acest timp de ispită și judecată, teologia devine din nou un lucru public, o misiune catolică universală. Toți sunt îndemnați să se lupte duhovnicește. Acum este timpul când liniștea teologică, nesiguranța, mărturia nearticulată sunt echivalentele trădării și a fugii din fața inamicului. Liniștea poate cauza necaz la fel de mult ca un răspuns eluziv sau grăbit. Mai mult, în cel care este liniștit acest mutism poate fi otravă și poate însemna căderea lui și el devine un complice, ca și cum credința ar fi „ceva fragil și nesigur.”

A început „o nouă epocă teologică.” Timpului nostru i se cere să rezume datoria teologiei. Unii ar putea găsi această afirmație pretențioasă, excesivă și arbitrară. Nu a fost epoca noastră plasată sub semnul „creștinismului social” începând cu Lamennais și Morris, probabil încă de la Saint Simon? În timpurile noastre tulburi, nu ar trebui creștinismul chemat la „sânguințe sociale” pentru edificarea Noului Oraș? Este obișnuit astăzi să redirecționăm conștiința religioasă și să o separăm de „tema socială” actuală pe care a adus-o în prim plan un curs ireversibil de evenimente? A face acest lucru pare mai mult incompatibil cu condițiile care predomină astăzi în Rusia. Nu este Rusia gata de acțiune mai mult decât pentru contemplație? Suntem noi justificați în slăbirea „activismului” militant prin apel la reflecția și concentrația duhului? „A face ceva teologie” în zilele noastre apare multora dintre noi ca aproape o trădare sau o scăpare. Astfel de obiecții și îndoieli manifestă o orbire fatală. Nu este vremea să ne retragem din „problema socială” acum când „stacojiul steei” socialismului este ridicat pe tăria istoriei. Orișicum nu este „problema socială” mai întâi de toate și mai mult decât orice o problemă duhovnicească, o problemă de conștiință și înțelepciune? Nu este revoluția socială mai presus de toate un interval psihic și o reîntoarcere confuză? Nu este revoluția rusă o catastrofă duhovnicească, un colaps al sufletelor, o izbucnire pătimasă? Nu trebuie ea explicată în termeni duhovnicești? Secretul viitorului Rusiei stă destul de puțin în structura sa socială sau tehnică, decât în *omul nou* pe care încercau acolo să îl dezvolte și cultive, fără Dumnezeu, fără credință, fără iubire. În ceea ce privește problema credinței nu este adusă înapoi de un curs ireversibil de evenimente, în rigoare, în evidența apocaliptică ultimă? Nu se impune oare astăzi cu acuitate externă lupta împotriva lui Dumnezeu? „Astăzi duhul și nu carnea au crescut stricăcioase și omul cunoaște o angoasă deznădăjduită” (Tiutcev).

Tocmai fiindcă suntem angajați în această luptă apocaliptică suntem chemați să operăm ca teologi. Datoria noastră este să ne opunem unei profesii responsabile și conștiente a adevărului creștin atitudinii ateiste și lipsite de Dumnezeu care ne înconjoară ca ceva vâscos. Nu poate fi și nu este o știință „neutră” a lui Dumnezeu și a creștinismului, indiferența și absența nu mai sunt „neutre”; cunoașterea necredincioasă a creștinismului nu este cunoaștere obiectivă, ci mai mult un fel de „anti-teologie.” Există în ea atât de multă patimă, uneori oarbă, adesea obscură și rău voitoare. Există oboseală și străluciri neașteptate; aceasta sunt o „anti-teologie.” Din nou teologia este chemată nu ca să judece, ci să vindece. Este necesar să intrăm în această lume a îndoielii, a iluziei și a minciunii, cu scopul de a răspunde reproșului și îndoielii. Trebuie să intrăm în această lume cu semnul crucii în inimă și cu numele lui Iisus în duhul nostru, fiindcă această lume este o lume a căutărilor mistice, unde totul este fragmentizat, descompus și refăcut ca într-un set de oglinzi. Aici din nou teologul trebuie să poarte mărturie. Această situație nu mai este ca cea a secolelor primare, când semințele au fost semănate și puse în pământul netransfigurat încă, dar care este pentru prima dată semănat și sfințit. Până atunci cei care au anunțat Vestea cea Bună trebuiau să se adreseze cel mai mult inimilor neluminate, conștiinței obscure și păcătoase a „națiunilor” la care au fost trimiși și care locuiau în întuneric și în umbra morții. Lumea noastră contemporană, ateistă și plină de necredință, nu este comparabilă într-un anume sens cu lumea pre-creștină, renumită pentru toate amestecăturile de credințe false, sceptică și ridicată împotriva lui Dumnezeu? În fața unei astfel de lumi, teologia trebuie să devină o mărturie. Sistemul teologic nu poate fi pur și simplu produsul erudiției,

nu poate fi născută numai din reflexia filosofică. Îi trebuie experiența rugăciunii, concentrației duhovnicești, solitudinii pastorale. În teologie trebuie proclamată vestea cea bună, *kerygma*. Teologul trebuie să vorbească ființelor vii, să se adreseze inimilor vii, trebuie să fie plin de atenție și iubire, conștient de responsabilitatea imediată față de sufletul fratelui său și în special pentru sufletul care este încă în întuneric. În general în cunoaștere există și trebuie să fie un element, nu simplu dialectic, ci *dia-logic*. Cel care știe poartă mărturie pentru beneficiul celor care dimpreună cu el au cunoștința adevărului, el îi cheamă să se plece și să se smerească pe sine în fața lor. În special este necesară umilința din partea teologului. El nu poate rezolva astăzi problemele sufletului și conștiinței care se ridică zilnic în domeniul pastoral și pedagogic și nici nu trebuie să le dea la o parte. Trebuie să răspundem din cadru unui sistem complet de gândire, printr-o mărturisire teologică. El trebuie să experimenteze în sine intim suferința, toată problematica sufletului în care crede și pe care nu îl vede, problema ignoranței voluntare. A venit vremea când refuzul cunoașterii teologice devine un păcat de moarte, stigma lipsei de iubiri și a satisfacției de sine, a lășității și a răutății. În acest caz afecțiunea pare a fi o manevră demonică; neîncrederea rațiunii care caută trebuie condamnată ca și o greșeală satanică. „Ei sunt pătrunși de frică unde nu este frică...” Ar fi potrivit să ne reamintim cuvintele ascuțite a le mitropolitului Filaret al Moscovei spuse nu cu mult timp în urmă în vreme de încercare și de atitudini evazive. „Este foarte adevărat că darul și datoria de a învăța nu sunt la îndemâna oricui și rari sunt cei pe care Biserica i-a onorat cu numele de Teolog. Orișicum, nu îi este permis oricui în creștinism să nu știe nimic și să rămână în ignoranță. Nu s-a numit Domnul Învățător și cei care L-au urmat ucenici? Creștinii înainte de a asuma acest titlu au numele de ucenic. Sunt acești termeni goi și lipsiți de sens? De ce a trimis Domnul apostoli în lume? Mai întâi de orice pentru a învăța toate națiunile... Dacă refuzi să înveți sau să predai în creștinism, nu ești ucenicul lui Hristos și nu îi urmezi Lui, apostoli nu au fost trimiși pentru tine; nu ești ceea ce au fost creștinii de la începutul creștinismului. Nu știu ce ești și nici ce vei devenii.” (*Predici și discursuri*, IV, pp. 151-2; predică predicată în 1841, la sărbătoarea sfântului Alexie).

VI

Viitorul ni se descoperă nouă sub semnul datoriei mult mai sigur și cu mai mare adâncime decât ar fi sub semnul așteptării și al presimțirii. Viitorul nu este ceva pe care îl așteptăm sau ne uităm după, ci ceva care trebuie creat. Vocația noastră își are sursa în responsabilitatea datoriei. Deși nu ne așteptăm, găsim în ascultare puterea de a crea și puterea de a naște. Arbitraritatea voinței, din contră este un principiu al dispersații. Integrarea în Biserică se face prin rugăciune, credincioșie apocaliptică, reîntoarcerea la Părinți, o *întâlnire* liberă cu Occidentul: aceștia și alți factori similari compun *postulatul creativ* al teologiei rusești în schița contemporană. Aici este și moștenirea trecutului, responsabilitățile noastre, obligația noastră față de el. Greșeli și erori trecute nu trebuie să ne perturbe. Nu am ajuns termenul cursului nostru, istoria Bisericii nu este gata încă, Rusia nu a ajuns încă la sfârșitul drumului. Calea înainte este încă deschisă, deși este dificilă. Verdictul riguros al istoriei trebuie transformat într-un apel creativ, cu scopul de a împlini ceea ce rămâne de făcut. „Trebuie să intrăm în împărăția cerului prin multe dureri.” Ortodoxia nu este numai o tradiție; este și o datorie; nu este un *x* necunoscut, ci chiar data problemei pe care trebuie să o rezolvăm. Este un germen al vieții, o sămânță care încolțește datoria și misiunea noastră.

Calea rusă v-a fi pentru multă vreme una dublă. Pentru cei care au rămas, există o cale tainică a ascetismului, a liniștii, a lucrării liniștite de dobândire a Duhului. Pentru cei care au plecat există o cale pe care trebuie să călătorească, din moment ce ne-a fost lăsată și puterea pentru activitate duhovnicească și predică. Numai printr-un astfel de efort, trecutul plin de premoniții și presentimente v-a putea fi justificat în ciuda slăbiciunii și erorilor lui. Adevărata sinteză istorică nu constă numai în interpretarea trecutului, ci și în formarea viitorului printr-un act creativ.

„Erat ante opribus fratrum candida, ninc facta est in martyrium cruore purpurea. Floribus ejus nec lilia, nec rosae desunt.”

Sfântul Ciprian

Traducere din franceză de
Georges A. Barrois

ECUMENISMUL ORTODOX ÎN SECOLUL AL XIX-LEA*

Primele decade ale secolului al XIX-lea au fost marcate de o neliniște duhovnicească neobișnuită în Europa. A fost o perioadă de mari mutații și tensiuni istorice, catastrofe și comotii. Amintirile revoluției franceze erau încă destul de proaspete. Războaiele napoleonice au transformat toată Europa într-un câmp armat și chiar într-un câmp de bătaie. Înseși ritmul evenimentelor clocotea. Presimțirile și temerile apocaliptice erau larg răspândite. Înfrângerea lui Napoleon în Rusia a fost interpretată de mulți ca și „Judecata lui Dumnezeu pe câmpurile înghețate” sau mai simplu ca și o victorie eshatologică asupra Fiarei. A existat o creștere sporită pentru unitate duhovnicească. Utopianismul teocratic plutea în aer. În atmosfera turbulentă a acelor ani furtunoși mulți au ajuns la concluzia că toată viața politică și socială a națiunilor trebuia să fie reconstruită pe temelii pur creștine. Multe planuri utopice au fost create, dintre care cel mai evident a fost *Sfânta Alianță* (1815). Înființată de trei monarhi – unul romano catolic (Austria), un altul luteran (Prusia)

□ „Ecumenismul ortodox în secolul al nouăsprezecelea” a apărut original în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. IV, Nos. 3 și 4 (1956), 2-53. Retipărit cu acordul autorului. Nota publicistului: următorul articol este textul deplin, inclusiv note ale sumarului părintelui Florovski a „Ecumenismului ortodox în secolul al nouăsprezecelea.” O formă „prescurtată” a acestui articol a apărut ca și o parte din sumarul istoric al relațiilor Bisericii Ortodoxe cu celelalte confesiuni în volumul II din *Colecția lucrărilor lui Georges Florovski – Creștinism și cultură*.

și al treilea un ortodox oriental (Rusia) – a fost un act de ecumenism utopic, în care schemele politice și visurile apocaliptice erau amestecate amenințător. A fost o încercare de a reactualiza unitatea creștinătății. Există numai o națiune creștină cu branșe naționale și adevăratul suveran al întregului popor creștin era Iisus Hristos însuși, „cel Căruia îi aparține toată puterea.” Împărăția lui Dumnezeu a fost deja inaugurată, Dumnezeu conducea prin Unsul Său. În vremea aceea, ideea Providenței dumnezeiești a primit o strălucire magică. „Și apoi v-a veni adevăratul An Nou.” Ca și o aventură politică, *Sfânta Alianță* a fost un eșec deplin, o ficțiune visătoare, chiar o înșelătorie. Totuși a fost o aventură simptomatică. A fost o schemă a unității creștine. A fost mai mult „o unitate fără unire” și nu o „re-uniune a Bisericilor,” ci mai mult o federație a tuturor creștinilor într-o „națiune sfântă” dincolo de limitele denominaționale, indiferent de preferințele confesionale. Divergențele confesionale au fost trecute cu vederea, ignorate sau dezaprobat ca fiind irelevante. Istoria a devenit transparentă și se putea prin credință și nădejde să se disceamă semnele Epocii Eshatologice care se apropia. Curând se v-a manifesta Împărăția Duhului.

Inițiativa *Sfintei Alianțe* a fost luată de Împăratul rus, Alexandru I, dar inspirația i-a venit de la cercurile pietiste și mistice germane (Jung, Stilling, Franz Baader, doamna Krudener). Însuși împăratul era convins de chemarea sa teologică. El s-a simțit chemat să își asume conducerea religioasă din țara sa și a trebuit să unească înapoi toate denominațiile. Alexander a fost bine citit în literatura mistică și pietistă a Occidentului și a avut legături mistice cu diferitele grupuri mistice și revivaliste. El a fost atras în special de doctrina luminii lăuntrice. El a vrut să propagheze în țara sa „creștinismul pur și lăuntric.” Un minister special a fost propagat în 1817, „Ministerul Afacerilor Duhovnicești și al Instrucției Naționale” sub comanda Prințului Alexander N. Galițin. Acesta a devenit centrul oficial al propagandei utopice. Un alt centru al ecumenismului utopic a fost Societatea Biblică Rusă, inaugurată de un decret imperial în decembrie 1812, imediat după retragarea lui Napoleon din Rusia și în cele din urmă organizat la scară națională în 1814. Pretutindeni în imperiu s-au stabilit multe ramificații. Prințul Galițin a fost președintele și prelați ai diferitelor Biserici au fost invitați să acționeze ca și vice-președinți sau directori: ortodocși, armenieni și chiar mitropoliți uniți și catolici. Toți trebuiau să coopereze în propagarea Bibliei ca și singura sursă și autoritate a adevăratului creștinism. Societatea rusă a fost în cooperare cu *Societatea Biblică Britanică și Stărină*. Reprezentanții acesteia au fost întotdeauna membrii în comitetul rus. Principalul scop al Societății Biblice a fost, ca și în Anglia, „a pune mai mare preț” pe Cuvântul lui Dumnezeu pentru ca toți să simtă impactul lui mântuitor și să se întâlnească cu Dumnezeu, „după cum îl descoperă Sfintele Scripturi.” Regula de aur a societății a fost de a citi Cărți Sfinte, „fără note și explicații,” cu scopul de a nu contamina Cuvântul Dumnezeiesc cu opinii umane și de a nu se compromite prin interpretări parțiale semnificația lui universală. În spatele acestei reguli se găsea teoria „semnelor mute” și „Învățătorul cel viu care locuiește în inimi.”

Obiectivul imediat al Societății a fost de a publica și distibui traduceri biblice în toate limbile Imperiului Rus, inclusiv rusa modernă. În primii zece ani au fost distribuite peste 700.000 de copii, în 43 de limbi sau dialecte. Dimpreună cu distribuția Scripturilor s-a propagat și o ideologie mistică, un ecumenism al inimii. Rezultatele pozitive ale acestei sânguințe nu trebuie trecute cu vederea; a fost importantă și inițiativa traducerii Bibliei în rusa modernă, însărcinare luată de Societate cu acordul Sfântului Sinod. Din nefericire, noua ideologie a fost forțată peste credincioși prin intermediul presiunii administrative și nu s-a permis nici o critică a doctrinelor „creștinismului lăuntric.” Această poliță nu putea eșua să nu provoace o rezistență viguroasă în cercurile mai largi. Mulți au simțit că Societatea Biblică propaga o „nouă credință” și tindea să devină o „nouă Biserică,” deasupra și dincolo de cele existente. „Factorii non-teologici” ai rezistenței nu pot fi negați. Totuși, esențială a fost apărarea de sine instinctivă din partea Bisericilor existente istoric împotriva entuziasmului „spiritualilor.” În cele din urmă, Societatea biblică a fost desființată prin ordinul guvernului în 1826 și activitățile ei anulate. Traducerea rusă a bibliei a fost realizată numai cincizeci de ani mai târziu și de această dată de autoritatea Bisericii.

Tot episodul este un eseu important în ecumenism. A fost o întâlnire a oamenilor cu diferite trecuturi. Ei se confruntau cu problema diviziunii. Din nefericire, problema a fost prezentată rău. Accentul a fost mutat de pe doctrină pe „evlavie.” În loc de a se confrunța cu diferențele existente și a discuta punctele controversate, oamenii au fost invitați să le treacă cu vederea și să caute comuniune în exercițiile mistice. Problemele doctrinare au fost trecute cu vederea sau puse sub tăcere. A existat o „evidentă deșteptare a inimii” în acele vremuri, dar nici o „trezire a minții.” *Pectus est quod facit theologum*: acesta a fost motto-ul vremurilor. În orice caz, a fost o modalitate de abordare îngustă. Nu trebuia să fi un raționalist să simți că trebuie judecate drepturile și pretențiile rațiunii în teologie. În orice caz, au existat

probleme doctrinare. „Creștinismul lăuntric” a fost o doctrină și întradevăr o doctrină foarte specială. Trebuia adăugat că tot procesul a fost privit de aproape de un observator romano catolic competent, care s-a întâmplat să fie acolo. El a fost celebrul Josef De Maistre, în acele vremuri ambasador regal sardinian în Sank Petersburg. Cartea sa *Soirée de St. Petersburg* se bazează de fapt pe impresiile rusești și pe conversațiile pe care le-a avut cu rușii. Interpretarea sa este interesantă fiindcă el a fost original inițiat într-o experiență mistică similară și nu a abandonat presuposițiile primare ale tinereții sale „teosofice.” Soluția sa ultramontană la problema ecumenică a fost un duplicat la ecumenismul utopic al „spiritualilor.” Ambele și-au lăsat amprenta pe dezvoltarea ulterioară a gândirii ecumenice în Rusia.¹²⁸

II

În *Conversație a unui căutător și credincios cu privire la adevărul Bisericii Orinetale Greco-ruse*, de Filaret, Mitropolitul Moscovei, găsim o opinie despre problemele ecumenice primare din partea unuia care a trecut prin perioada „revivalistă” și era adânc înrădăcinat în tradiția catolică. Scopul imediat al acestui „dialog” a fost de a oferi conducere acelor ruși care erau deranjați de propaganda romano catolică (lucrarea a fost publicată pentru prima dată în 1832). Filaret dezbată problema unității bisericești în toată complexitatea ei. El începe cu definiția Bisericii ca și trupul lui Hristos. Măsura deplină a compoziției Trupului este știută numai de Hristos, care este Capul, principiul de viață și înțelepciunea conducătoare. „Biserica vizibilă,” Biserica în istorie este o manifestare externă care nu poate fi „văzută” distinct, ci doar discernută și înțeleasă prin credință. Biserica vizibilă include membrii „infirmi.” Principalul criteriu aici este cel al crezului hristologic. „Observați, nu numesc nici o Biserică mincinoasă, crezând că *Iesus este Hristos*. Biserica creștină nu poate fi decât *pur adevărată*, mărturisind învățătura dumnezeiască și adevărată fără nici o amestecare falsă sau opinii pierzătoare ale oamenilor sau *nu este deloc adevărat pură*, amestecând cu învățătura mântuitoare și adevărată a credinței în Hristos părenile false și pierzătoare ale oamenilor.” Creștinătatea este vizibil divizată. Biserica Romei a deviat de la învățătura Bisericii Universale primară; totuși este încă unită cu restul creștinătății în credința hristologică. Autoritatea Bisericii aparține consensului comun al Bisericii Universale, bazate pe Cuvântul lui Dumnezeu. În cele din urmă, separați de Biserică sunt numai aceia care nu mărturisesc că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu întrupat, Răscumpărătorul. Biserica Orientală a fost întotdeauna credincioasă depozitului original al credinței; a păstrat o doctrină curată. În acest sens este singura Biserică adevărată.

¹²⁸ Cf. întregului capitol despre această perioadă în cartea mea, *Căile teologiei ruse* (Paris, 1937) [în rusă], p. 128 ff. Referințele și bibliografia, p. 537 f. Actul Sfintei Alianțe (textul francez) în Martens, *Nouveau Recueil de Traités et Conventions conclus par la Russie avec les Puissances étrangères* (Sank Petersburg, II), p. 656-658. Despre Sfânta Alianță a se vedea E. Muhlanbeck, *Études sur les Origines de la Sainte Alliance* (Paris, 1888); M. Godlewski, „Cesarz Aleksander I jako mistyk,” (Cracovia, 1926, original în *Przegląd Powszechny*, v. 166, 1925 și 170, 1926); W. Naf, *Zur Geschichte der Heiligen Allianz* (Bern, 1928, *Berner Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte*, I); Franz Buchler, *Die geistigen Wurzeln der Heiligen Allianz* (Freiburg i-Br., 1929); Hildegard Schaefer, *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz*, 1934 (*Ost-Europäische Forschungen*, N.F. 16). Un material important se găsește în „notele și comentariile” lui Eugene Susini, în publicația sa recentă a *Scrisorilor inedite de Franz von Baader*, v. I (Paris, 1942); vol. II & III (Viena, 1951). Memorandumul lui Baader a fost prezentat la trei monarhi, *Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte einer neuen und innigren Verbindung der Religion mit der Politik* (1815, dedicat prințului Galițin) în *Sämtliche Werke*, Bd. VI și în *Antologia* lui Baader publicată de J. Sauter, *Herdflamme*, Bd. 14 (Jena, 1925). Despre Baader a se vedea în special E. Benz, „Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche,” în *Die Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* (Jahrgang, 1950, Nr. 8). Despre Jung Stilling a se vedea Benz, „Das Reich Gottes im Osten,” în *Evangelium und Osten*, VII. 12 (1934) și VIII. 4 (1935) și „Jung Stilling in Marburg,” în *Marburger Vorträge*, 3 (Marburg, 1949). Pentru un trecut mai larg a se vedea Jakob Baxa, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft* (ediția a doua, Petrograd, 1916 și I.A. Chistovich, *istoria traducerii ruse a Bibliei* (a doua ediție, Sank Petersburg, 1899 – publicată pentru prima dată în 1873), ambele cărți în rusă, documentație bogată. Un anumit material este disponibil în J. Owen, *istoria originii primilor zece ani ai Societății Biblice străine și britanice* (3 volume, 1816 a. 1820); E. Henderson, *Cercetare biblică și călătoriile în Rusia* (Londra, 1826); Robert Pinkerton, *Observații despre stadiul trecut și prezent al acestei țări și a locuitorilor ei* (Londra, 1833); J. Paterson, *Cartea fiecărei țări. Reminiscențele lucrării și aventurii în misiunea pentru circulația Bibliei în Nordul Europei și Rusia* (editat cu o prefață memoriu de W.L. Alexander, 1858). Despre legăturile Împăratului Alenxadru cu societatea Prietenilor a se vedea J. Cunningham, *The Quakers* (Londra, 1868) și în special *Mémoires of Life and Gospel labours of Stephen Gerlet*, editate de Benjamin Seeböhm (Philadelphia, 1862), v. I, p. 293, 313, 315 f., 386-478. Cf. Peter v. Goțe, *Fürst Alexander Nikolajewitsch Galitzin und seine Zeit* (Leipzig, 1882). Pentru o bibliografie mai detaliată în Benz, *Die Sendung*, 846-848. Despre De Maistre a se vedea Georges Goyau, „La pensee religieuse de Joseph de Maistre,” în *Revue des Deux Mondes* (1921) și separat, M. Jugie, *J. de Maistre Mystique*, Nouvelle edition, La Colombe (Paris, 1946). Cf. *Quatre chapitres inédits sur la Russie par le compte Joseph de Maistre*, publiés par son fils, la compte Rodolphe de Maistre (Paris, 1859); „Un écrit de J. de Maistre,” *Études*, v. 73 (1897); Wilhelm Schwarz, *Die Heilige Allianz* (Stuttgart, 1935); Robert Triomphe, *Joseph de Maistre* (Geneva, 1968).

Filaret nu a „judecat” sau condamnat celelalte trupuri bisericești (el avea în vedere „Biserica Occidentală,” Roma). Chiar și Bisericele „necurate” aparțin cumva tainei Unității creștine. Judecata ultimă aparține Capului Bisericii. Destinul creștinismului este unul și în istoria schismelor și a diviziunilor putem recunoaște acțiunea tainică a Providenței, care vindecă rănilor și pedepsește aspru deviațiile pentru ca în cele din urmă să aducă mărețul trup al lui Hristos la unitate și desăvârșire. „Vă așteptați că ar trebui să judec cu privire la cealaltă jumătate a creștinismului prezent, dar eu pur și simplu mă uit la ei; parțial pot vedea cum capul și Domnul vindecă multe răni adânci ale vechiului șarpe în toate părțile și măduarele acestui trup practicând remedii blânde sau chiar foc și fier cu scopul de a netezii asperitățile, a scoate otrava, a vindeca rănilor, a separa ieșirile noastre răutăcioase, a restaura duhul și viața în membrele numărate și pe jumătate moarte, pentru a restaura duh și viață în structurile pe jumătate moarte și amorțite. Susțin părerea că în cele din urmă, puterea lui Dumnezeu v-a triumfa răbdător peste slăbiciunile umane, binele asupra răului, viața asupra morții.” Evident, Filaret era cu mult înaintea timpului său, nu numai în orient și totuși într-o oarecare măsură ideile lui au slujit ca și o bază pentru reuniunea Uniărilor în Rusia Occidentală (1839).

Pe de altă parte, schița lui Filaret este evident incompletă. El a vorbit numai de un aspect al unității, mai precis unitatea doctrinei. Nu a spus multe despre ordinea Bisericii. Probabil că Vladimir Soloviev a avut dreptate în remarcile lui critice: „respirația și natura conciliatori a acestui punct de vedere nu îi poate ascunde defectele esențiale. Principiul unității și al universalității Bisericii se pare că se extinde numai la terenul comun al credinței creștine, în special dogma întrupării... Universalitatea Bisericii este redusă la un concept logic. Părțile ei sunt reale, dar întregul nu este nimic altceva decât o abstracție subiectivă. Bineînțeles aceasta este o exagerare. Pentru Filaret Biserica universală nu era „un concept logic,” ci o taină, trupul lui Hristos în manifestarea lui publică. Ceea ce este adevărat este că „aspectul sacramental” al Bisericii nu a fost accentuat suficient și pentru acest motiv, relația între unitatea „invizibilă” a Bisericii și stadiul ei istoric prezent, „Biserica în condiția ei divizată și fragmentară” nu a fost explicată clar.

Filaret a fost probabil cel mai mare teolog al Bisericii ruse din timpurile moderne și influența lui pentru viața și gândirea teologică din Rusia au fost enorme. A fost un mare cărturar biblic și patristic și un om cu o inimă sensibilă, evlavie caldă și introspecție mistică. Totuși, Filaret a studiat în vremea când școlile teologice rusești erau dominate de manuale protestante și influența frazeologiei protestante poate fi ușor detectată în scrierile lui. Era bine educat în literatura mistică a veacurilor și a diferitelor denominațiuni și a fost inevitabil impresionat de orice „evlavie caldă” indiferent unde ar fi găsit-o. Toate aceste influențe i-au lărgit viziunea teologică și el era deplin conștient de unitatea creștinismului și de destinul creștin. Cu toate acestea el era deplin tradițional și pentru el adevărata măiestrie a gândirii erau Sfinții Părinți ai Bisericii. Filaret a avut o puternică înclinație anti-romană și a fost un dușman recunoscut al „scolasticismului.” În ultimii săi ani, el a avut câteva ocazii să se exprime despre anumite subiecte ecumenice (în principal legătura cu anglicanii ortodocși; a se vedea mai jos). El a fost privit ca și un expert principal în Biserica rusă a zilei lui. El a fost o legătură vie între câteva generații: născut în 1782, el a murit în 1867 și a fost mitropolit al Moscovei timp de 47 de ani (din 1821), activ și proaspăt până în ziua morții sale.¹²⁹

¹²⁹ *Conversația* lui Filaret nu a fost niciodată tradusă în nici o limbă occidentală. În rusă a fost republicată de multe ori, ușor revizuită de autor, în edițiile din urmă (după moartea sa), partea concludivă a tratatului, care are de a face cu problema „ecumenică,” a fost de obicei omisă. În acest capitol a fost folosită ediția a doua, Moscova 1833. Încă din 1811, Filaret a scris o „expoziție a diferențelor dintre Bisericele Occidentale și cele Orientale, cu privire la învățătura de credință,” probabil pentru împărăteasa Elisabeta a Rusiei. În original a fost publicată numai în 1870, *Citiri în Societatea Imperială din Moscova de istorie și antichități ruse*, 1870; dar traducerea engleză (din manuscrisul pus la dispoziție de Filaret), a apărut în 1833, în Rusia lui Pinkerton, *Evangelische Kirchenzeitung* (publicată de Henselberg), Bd. XV., XV., 1843, Nr. 71-73, 77-79 etc. Despre Filaret a se vedea cartea mea *Căile teologiei ruse*, p. 166-184 și *passim* (bibliografia). Cf. A. P. Stanely, *Conferințe despre istoria Bisericii Orientale* (1861), ediția nouă din biblioteca „fiecăru om,” p. 377: „Filaret mitropolitul venerabil al Moscovei, reprezintă în anumite direcții cel puțin, efectul aceluia larg val de sentimente reacționare pe care noi le asociem cel puțin cu Anglia, chiar cu Oxford și cu câteva nume binecunoscute în Oxford care sunt recunoscute în toată Europa... Reprezentativul gentil și asemenea unui sfânt din Rusia a opiniilor și practicilor care în Rusia sunt mult prea aproape de noi, pot fi descrise mai bine.” Cf. Articolul lui Stanely din *Magazinul lui Macmillan*, februarie 1868. Stanely, a se vedea „Filaret în 1857, a se vedea *Viața și corespondența lui A. P. Stanely*, de Rowland E. Prothero, vol. I, New York, 1894, p. 527-530. Despre Filaret a se vedea *Amintirile lui Ștefan Grellet*, I, 395 f., 414, 421 (impresii personale) și *Notul unei vizite la grecii ruși în anul 1840, 1841* de William Palmer selectate și aranjate de cardinalul Newman, Londra 1882, *passim*. Numai câteva predici ale lui Filaret sunt disponibile în engleză și probabil că predicile lui au fost contribuțiile lui teologice majore, *Omiliile selecte ale Mitropolitului Filaret al Moscovei*, traduse din rusă, Londra, Joseph de Maistre, 1837 (traduse de Teodor Tutcev); cf. *Choix de Sermons et Discours de s. Em. Mgr. Philaret*, traduse din rusă de A. Serpinet, 3 volume, Paris, 1866 – comentariile critice ale lui Soloviev în *Le Rusie et L'Église Universelle* (Paris, 1866; traducere engleză, *Rusia și Biserica Universală*, Londra, The Centenary Press,

III

Al doilea sfert al secolului al XIX-lea a fost o perioadă de renaștere teologică în multe țări. A fost, într-un anume sens, o *adevărată descoperire a Bisericii*, fiind o realitate organică și concretă, cu accent special pe continuitatea ei istorică, perpetuitate și unitate esențială. Celebra carte de Ioan Adam Moehler (1796-1838), profesor de istoria Bisericii la facultatea catolică din Tübingen (și mai târziu în München), *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholicismus* (1825), trebuie menționată întâi mai presus de toate în legătură cu acest lucru. A fost o mare carte ecumenică, deși implicațiile ei ecumenice nu erau evidente la prima vedere și continuarea ei imediată, totuși *Simbolica* lui Moehler (1832) a condus autorul în polemici viguroase cu protestanții. În orice caz, concepția lui Moehler a Unității Bisericii a însemnat o mișcare de la o interpretare „statică” la una „dinamică” sau chiar „profetică.” Biserica a început să fie mai mult decât un organism viu și aspectul ei instituțional a fost descris ca și o manifestare spontană a ființei ei lăuntrice. Tradiția a fost interpretată ca și un factor de creștere și viață și apelul lui Moehler la antichitatea creștină nu a fost în nici un caz doar un interes eshatologic. „Trecutul” era încă viu, ca și putere vitală a aluatului duhovnicesc – ca și „adâncimea prezentului.”¹³⁰ Este discutabil dacă concepția lui Moehler are vreo influență directă cu formarea teologiei tractariene a Bisericii. Nu poate fi negată „o convergență a punctelor de vedere” între tractarieni primari și Sinodul catolic din Tübingen, chiar dacă poate fi explicat de o dezvoltare paralelă a acelorași presupoziii fundamentale.¹³¹

Aproximativ în aceeași perioadă, Alexis S. Homiakov (1804-1860) în Rusia a fost foarte aproape de Moehler în analiza făcută de el a doctrinei ecclesiologice și probabil foarte bine familiarizat cu scrierile lui, chiar dacă a ajuns la concluziile lui printr-un studiu independent al Părinților.¹³² În toate aceste cazuri a existat un interes reînnoit în

1948, p. 54-55. În legătură cu aceasta ar trebui menționată o altă încercare interesantă de interpreta relația între Bisericele estice și cele romane: *Consideration sur le doctrine et l'Esprit de l'Eglise Orthodoxe*, de Alexandru Sturza, Stuttgart, Cotta, 1816; traducere Germană de A. von Koßebue, Leipzig, 1817. Sturza (1791-1854) a fost adânc implicat în mișcările mistice ale primelor decade ale secolului și cărțile lui trădează influența lui Baader etc deși el era un ortodox conservant. Punctul său de vedere este apropiat de cel al lui Filaret. S-a sugerat recent că dacă „Considerațiile lui Sturza nu au fost publicate, probabil celebra carte a lui Joseph de Maistre *Du pape*, nu ar fi fost scrisă deloc, Susinii, III, p. 92; cf. Camille Latreile, *Joseph de Maistre et la Papauté*, Paris, Hachette, 1906. Despre Sturza a se vedea Susinii, III, 82 ff și Benz, *Die Sendung*, p. 785 ff. Cartea lui Sturza este retipărită (în franceză) în *Oeuvres Posthumes*, t. IV, Paris, 1860.

¹³⁰ Cartea lui Moehler despre unitate a fost republicată recent de E. J. Vierneisel, Mainz, 1925 (*Deutsche Klassiker der Katholischer Theologie aus Neuer Zeit*, Matthias Grunewald Verlag); traducere franceză de Dom A. Lilienfeld, O.S.B., Paris, 1938 (*Unam Sanctam*, Les Édition du Cerf). Despre Moehler a se vedea volumul de centenar: *L'Eglise est Une. Hommage à Moehler*, édition de Pierre Chaillet, Bloud & Gay, Paris, 1939 (a se vedea aceeași în germană), K. Eschweiler, *J. A. Moehlers Kirchenbegriff*, Braunsberg, 1930; G. R. Geiselman, „Gesit des Christentums und katholicismus, J. A. Entwicklung seines Kirchenbegriffs” în *Theologische Quartalchrift*, Bd. 112, 1931; și în special publicația mai târzie a lui Geiselman, *J. A. Moehler: Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Wiena, 1940. În engleză: Serge Bolșakoff, *Doctrina unității Bisericii în lucrările lui Homiakov și Moehler*, S. P. C. K., Londra, 1946. despre trecutul general a se vedea Georges Goyau, *L'Allemagne Religieuse*, v. II, Paris, 1905 și în special E. Vermeil, *Ioan Adam Moehler și școala catolică de la Tübingen*, Paris, 1913. *Simbolica* lui Moehler a fost tradusă în engleză de James Burton Robertson: *Symbolism: sau expunerea diferențelor doctrinare între catolici și protestanți după cum au fost evidențiate de scrierile lor simbolice*, două volume, Londra, 1843.

¹³¹ Cf. Yngve Brilioth, *Renașterea anglicană*, Londra, 1925, p. 329, „Die Kirche Englands und der Protestantismus,” în *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1916. convergența dintre Moehler și Newman a fost puternic accentuată de Jean Guittou, *Filosofia lui Newman. Esu despre idea dezvoltării*, Boivin & Co. Paris, 1933, p. 48, 118. n. 3. 129. Newman îl menționează de fapt pe Moehler (și De Maistre) în introducere la tratatul său „Despre dezvoltarea doctrinei creștine”, ediție nouă de F. C. Harold, Longmans, 1949, p. 28. ar fi interesant să comparăm lucrarea lui Newman, *Arienii secolului al patrulea* (publicată pentru prima dată în 1833) și cartea lui Moehler, *Atanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus* (2 Bde, 1827); cf. Guittou, p. 221. Influența lui Moehler asupra lui Newman și a criticii britanice a fost cenzurată de anumiți tractarieni ca și o „romanizare”: principiul „dezvoltării” a pănut că contrazice invocarea „antichității.” A se vedea W. Palmer (de la colegiul Worcester, Oxford), o poveste a evenimentelor, legate de publicarea tratatelor pentru vremuri (1843), ediție nouă cu o introducere și un supliment care se extinde până la timpurile prezente, Londra, 1883, p. 151 f., 166f., cf. *Tratat despre Biserică a lui Palmer*, ediția a treia, vol. II, p. 443 f.

¹³² Ks. A. Pawlovski, *Idea Kosciola wujecin rosyjskiej teologii i historiosofii*, Warszawa, 1935, p. 89 f., 229 f., admite o influență directă și probabil că are și dreptate. Este negat de alții: A. Gratieux, *A. S. Homiakov și mișcarea slavofilă*, v. II, Paris, 1939, p. 105. n. 105, n. I. P. Baron, *Un teolog laic rus din secolul al XIX-lea. A. S. Homiakov (1804-1860). Ecclesiologia sa: expunere și critică*, Roma 1940, p. 58-60 (*Orientalia christiana analecta*, 127); Bolșacov, p. 216-262. Cf. S. Tyskiewicz, S. J., „Teologia moehlerină a unității și teologii pravoslavnic, în *Biserica este una*, p. 270 ff., Yves Cognar, „Gândirea lui Moehler și ecclesiologia ortodoxă,” în *Irenikon*, 1935.

antichitatea creștină, dar a fost privit ca și o sursă de inspirație, decât ca și un model stabilit care trebuie pus din nou în drepturi. Ceea ce s-a descoperit a fost viziunea unei continuități organice în Biserică, atât structurală cât și dinamică. Probabil ar trebui să spunem că a fost o redescoperire a *caracterului sacru* al procesului istoric din Biserică. Identitatea crezului creștin a trebuit să fie împuternicită de un acord universal prin veacuri. Nu a mai fost doar o identitate formală de doctrină, privită în sine ca și un set de presupoziiții, ci mai mult ca și o perpetuitate a Bisericii celei vii, care profesează crezuri și învață doctrine din viziunea și experiența ei neschimbată. Biserica în sine devine principalul subiect al studiului teologic. Cel mai spectacular episod din această renaștere ecclesială a fost Mișcarea de la Oxford în Biserica Engleză (și ramificațiile ei, celelalte branșe a comuniunii anglicane). Principalul interes a fost justificarea caracterului „catolic” al Bisericii anglicane. Biserica din Anglia trebuia privită ca și „Biserica catolică din Anglia.” Devine inevitabil să întrebăm „ecumenic”: care a fost relația acestei Biserici locale teritoriale „catolice” cu restul „Bisericilor catolice” din diferitele părți ale lumii? Răspunsul crunt dat acestei întrebări este știut în de obște ca și „teoria branșei” Bisericii. Este foarte dificil să găsim de cine a fost folosită această imagine a „branșelor,”¹³³ dar în cele din urmă nu contează. A existat deja o sugestie în spatele celebrei fraze a lui Lancelot Andrews: *pro Ecclesia Catholica Orientali, Occidentali, Britannica*. Aparent Newman a folosit-o în același sens ca și într-o dată mai timpurie: „noi suntem englezii catolici; peste hotare sunt romano catolicii, dintre care unii sunt între noi; altundeva sunt greco-catolicii.”¹³⁴

Mai târziu, la mulți ani după „convertirea” sa, Newman a interpretat „învățătura formală a anglicanismului” (aceasta este ceea ce am ținut și am profesat în Oxford acum patruzeci de ani) în modul următor (scris în 1882): în prezent Biserica există în trei branșe sau mai bine spus „într-o prezență triplă,” – latină, greacă și anglicană – „acestea trei fiind una și aceeași Biserică,” cu excepția unor variații locale, secundare și întâmplătoare deși ele sunt destul de importante. „Întreaga Biserică în plinătatea ei a fost concomitent anglicană, greacă și latină la fel toate aceste trei au fost întreaga Biserică; de aici urmează că ori de câte ori una din aceste Biserici a fost prezentă, celelalte două prin natura cazului, erau absente și prin urmare cele trei nu puteau să aibă reacții diferite una cu alta, dacă erau trei corpuri substantive, nefiind nici o distincție între ele cu excepția accidentului extern al locului. Mai mult, fiindcă după cum s-a spus, pe un teritoriu dat, nu pot fi mai multe decât una din aceste trei, a urmat că în general creștinii, indiferent unde erau, trebuiau să recunoască și să aibă o pretenție de a fi recunoscuți că cineva, care renunță să aparțină Bisericii anglicane, ca și anglicani, când erau în Roma și ignorând Roma ca și Romă când se găseau în Moscova. În cele din urmă, a nu recunoaște acest rezultat al ideii generale a Bisericii, că era un trup pretutindeni, era o logică proastă și a acționa în opoziție față de ea nu ar fi ceva de genul așezării unui altar lângă altar ci hidosul păcat al schismei și al sacrilegiului.”¹³⁵ Această teorie s-a ridicat în fața afirmației că strict vorbind, Biserica *nu a fost divizată deloc* și a fost ruptă numai comunicarea *vizibilă* (sau comuniunea) și prin urmare problema „reunirii” a constatat din restaurarea „inter-comuniunii” suspendate sau în recunoașterea mutuală a branșelor separate ale Bisericii catolice. Acest punct de vedere a fost susținut cu tărie și persistent de William Palmer de la colegiul Worcester, Oxford în cartea sa care poate fi văzută ca și prima reprezentare sistematică a ecclesiologiei tractariene: *Un tratat despre Biserica lui Hristos: menit în special studenților în teologie* (publicat pentru prima dată în 1838; a doua ediție în 1839, a treia ediție în 1842; două volume). În opinia autorului, „comunicația latină” nu a aparținut esenței Bisericii și consecvent Biserica era încă una, deși unirea vizibilă a trupului a fost pierdută.

Nu trebuie uitat că această teorie s-a ocupat numai cu „Bisericile catolice” și toate denumirile necatolice nu mai erau privite ca și Biserici în sensul propriu al termenului. Trebuie observat că în conformitate cu această teorie a interpretării, era posibilă o varietate largă și chiar o divergență serioasă a practicilor și a punctelor de vedere cu unitatea esențială. În alte cuvinte, principalul accent stătea pe realitatea Bisericii și nu atât de mult pe doctrină.¹³⁶ Practic, această interpretare a unității Bisericii a rămas de atunci presupuziția de bază a părții anglicane a tuturor negocierilor între

¹³³ Dr. Darwell Stone, un om de o erudiție enormă în toate domeniile istoriei Bisericii, „a fost auzit odată remarcând că el nu și-a cunoscut strămoșii.” După puternica recomandare a lordului Halifax el nu a mai folosit-o. F. L. Cross, *Darwell Stone. Churchman and Counsellor*, Dacre Press Westminster (1943), p. 55, n. 3. Cf. T. A. Lacey, „Unitatea Bisericii după cum a fost ea tratată de teologii englezi,” Londra, S. P. C. K., 1898 (*Tracts of the Church Historical Society*, XXXV).

¹³⁴ Newman, *Predici parohiale și obișnuite*, v. III, „Supunerea față de autoritatea Bisericii,” 29 noiembrie 1829; ediție nouă, Rivingtons, Londra, 1885, p. 191 f.

¹³⁵ „Nota introductivă” a lui Newman la Palmer (de la colegiul Magdalen, Oxford), *Notele unei vizite în Biserica rusă*, p. v-vii.

comuniunile anglicane și Bisericele ortodoxe ale estului. Tocmai aici s-a ridicat o neînțelegere majoră între Biserici chiar dacă ortodocșii nu trebuiau să chestioneze prezumptionsile inițiale ale anglicanilor. În orice caz, primii au insistat pe identitatea doctrinei și au făcut „realitatea” Bisericii independentă de curăția și plinătatea credinței. Se poate argumenta dacă obstacolul primar al *apropierii* între anglicani și Bisericele estului au pus temelia ecclesiologiei. Teologii estici au insistat repetat că Biserica Ortodoxă este *singura* Biserică adevărată și tot restul trupurilor creștine sunt „schisme,” că unitatea creștinismului a fost esențial ruptă. Această pretenție a ortodocșilor putea fi frazată și calificată diferit, într-o formă sau alta și el v-a fi pus în discuție de fiecare dată.

IV

Tractarieni primari nu au fost interesați special în Bisericele contemporane ale estului. Bineînțeles că toți dintre ei și în special Newman și Pusey erau puternic interesați de Părinții greci, ca și mărturie autoritativă și interpretatori ai credinței apostolice și catolice. „Pamfletele vremurilor” erau pline de referințe și citate patristice și *Biblioteca Părinților Sfintei Biserici Catolice* a fost una din principalele lucrări ale tractarienilor. Totuși, primii tractarieni nu identificau „Biserica părinților” cu „Bisericele contemporane ale estului.” În ciuda recunoașterii teoretice, în practică estul creștin nu a fost recunoscut ca și o parte integrală a creștinismului. Includea o „lume străină.” Impresia dominantă din cercurile anglicane a fost că Bisericele estului erau decadente, înapoiate, ignorante și somnolente și chiar „corupte”; nici chiar tractarieni nu erau liberi de acest prejudiciu. „Anumiți tractarieni primari sugerează o indiferență completă (față de Biserica estului) și par a fi mulțumiți să i-a în considerare numai Roma și Biserica Angliei. Pe lângă sărăcia aluziilor, sunt aspecte de insuficientă familiaritate cu subiectul” (P. E. Shaw).¹³⁷ Au devenit disponibile mai multe informații în anii '40, dar interesul creștea încet.

Dezamăgirea Occidentului de la Roma au întors fața spre Orient. Încă din 1840 Pusey a ridicat problema.

A devenit o întrebare dureroasă pentru mulți și pentru alții o dificultate de ce Biserica noastră (după cum vedeau ei în ea unitatea deplină a antichității), nu este în comuniune cu alte Biserici cu excepția fiicelor și surorilor noastre? Nu putem fi în comuniune cu Roma; atunci de ce să unim cu Biserica Ortodoxă greacă? Ne vor respinge sau vom fi ținuti la distanță? Cu siguranță ar fi trebuit să ne dăm seama că cei care nu s-au conformat cu Roma vor fi bucușori că se vor întâlni prin comuniunea cu noi și mulțumiți de noi. Nădăjduim că ei vor fi bucușori să fie re-uniti cu o Biserică creștină largă, exterioară lor și astfel noi nu v-a trebui să adoptăm *Filioque*.¹³⁸

În anul următor, Pusey a repetat aceeași întrebare din „Scrisoare deschisă” către Dr. Jelf: „de ce trebuie să ne direcționăm ochii noștri numai către Biserica Occidentală care chiar dacă este unită cu sine rămâne singură și din nefericire departe de Unitatea pe care a avut-o în zilele ei cele mai bune din moment ce continuă să fie separată de cea Orientală?”¹³⁹

Pusey a fost probabil impresionat de contactele recent stabilite cu Biserica greacă (la care a făcut aluzie în „Scrisoare” către Arhiepiscopul de Canterbury), în legătura cu propunerea de a ridica o episcopie anglicană în Ierusalim (unită cu Biserica din Prusia).¹⁴⁰ În toamna anului 1839, Reverendul George Tomlison, în acel moment secretar la S. P.

¹³⁶ Pusey ridică aceeași problemă în „Eirenikonul” său. „Suspendarea intercomuniunii” nu înstrăinează Bisericele separate de unitate. „biserica Angliei ca și o porțiune din o porțiune din Sfânta biserică catolică și un mijloc de a restaura unitatea vizibilă. Un eirenikon, într-o scrisoare la autorul cărții Anul creștin; publicată mai întâi în 1865; retipărită în 1866, p. 248 ff. Cf. A. S. Duncan Jones, „Ideile ecumenice ale Mișcării de la Oxford,” în *Catolicismul nordic; studiul centenar în Oxford și mișcările paralele*, editat de N. P. Williams și Charles Harris, S. P. C. K. Londra (1933), p. 446 ff.; H. Brandert, *Ideile ecumenice ale Mișcării de la Oxford*, S. P. C. K., Londra, 1947, P. E. Shaw, *Tractarieni primari și Biserica orientală*, Morahaus, Milwaukee & Mowbray, Londra (1830).

¹³⁷ *Primii tractarieni*, 76, cf. întregului capitol, „Primii tractarieni și reuniunea,” p. 59 ff.

¹³⁸ Pusey către Reverendul R. Harrison, 21 februarie 1840, în *Viața lui Edward Bouverie Pusey*, de H. P. Liddon, v. II, Londra, 1893, p. 149-149.

¹³⁹ *Articole din tratatul XC reconsiderat și interpretarea la acuzație într-o scrisoare către Reverendul R. M. Jelf, D.D.*, Oxford, 1841, p. 184-185.

¹⁴⁰ Despre scaunul episcopal din Ierusalim a se vedea W. H. Hechler, *Episcopia din Ierusalim*, Londra 1883 (toate documentele oficiale din apendix), cf. Shaw, *Tractarieni primari*, cap. IV, p. 101 ff. a se vedea o altă prezentare a întregii povești de Kurt Schmidt-Clausen, *Vorweggenomme Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841* (Berlin și Hamburg, 1965).

C. K. (și mai târziu primul episcop de Gibraltar), a fost trimis în est mai întâi de a calcula nevoile Bisericii grecești în domeniul literaturii religioase. I s-au dat scrisori de împuternicire, adresate sfinților episcopi ai "Sfintei Biserici a Orientului," de Arhiepiscopul de Canterbury și episcopul de Londra și scrise în greaca antică. El l-a chemat pe patriarhul Constantinopolului și i-a explicat caracterul și dispoziția prietenească "față de Biserica mamă a Orientului." El a voit să accentueze în special faptul că Biserica anglicană un avea nici un obiectiv misionar în Levant și era interesată numai într-o relație frățească cu Biserica Orientală.¹⁴¹ Aceiași atitudine a fost adoptată de reprezentativul american episcopalian la Constantinopol, Rev. Horațio Southgate (mai târziu episcop) capul "misiunii" Bisericii episcopale în est. El a urmat în deaproape instrucțiile oficiale date lui de Episcopul președinte Alexnadru V. Griswold: "marea noastră dorință este de a începe și a promova relații prietenești între cele două membre ale unei singure Biserici Apostolice și catolice." Episcopul Griswold a fost un om cu puternice convingeri "evangelice," dar directivele lui erau colorate de o altă relație ecumenică.¹⁴²

Se pare că Pusey a fost justificat în concluzia sa. "Aceasta a redeschis legătura cu estul," îi scria el arhiepiscopului, "este o criză în istoria Bisericii noastre. Este un val care ar putea să ne conducă înainte sau dacă îl pierdem s-ar putea să ne facă să doară și să cadă peste noi, în loc să ne ducă la mal. Unitatea și lipsa de unitate a Bisericii timp de veacuri ar putea depinde de înțelepciunea cu care este aplicată această deschidere providențială."¹⁴³ În orice caz, a fost adusă în prim plan problema Bisericii Orientale. În această perspectivă, "episodul Palmer," vizitele lui William Palmer (de la colegiul Magdalen, Oxford) în Rusia în 1840 și 1841 și conversațiile lui extinse (orale și epistolare) cu autoritățile și cărturarii ortodocși, par a fi ceva mai mult decât o aventură personală excentrică sau doar un "episod" detașat, indiferent cât de mult a fost colorat de caracterul individual al omului și a convingerilor și crezurilor sale private. Nu trebuie să uităm că Palmer a intervenit viguros în dezbaterile despre scaunul episcopal din Ierusalim și că el a adoptat o poziție anti-protestantă.¹⁴⁴ Vizita lui în Rusia a fost un text experimental al validității concepției tractariene despre Biserica universală.

V

¹⁴¹ George Tomlison, *Raport despre o călătorie în Levant, adresată Prea Sfinției Sale Arhiepiscopului de Canterbury, Președintele Societății pentru Promovarea Cunoașterilor Creștine, s. d.* (1841), cf. J. Beaven, *Despre intercurul Bisericii Angliei și Bisericilor Orientale și despre condiția englezilor peste hotare*, Londra, 1840, vezi Shaw, 142 ff și cealaltă carte de același autor, *Contacte Americane cu Bisericile Orientale, 1820-1870*, Chicago, III. (1937), p. 41 ff.

¹⁴² Toată povestea din Shaw, *Contacte Americane*, p. 35 ff. „Misiunea” americană se pare că a fost concepută original ca și o „misiune” în sensul restrâns al cuvântului, „dar de fapt ea a venit în sprijinul teologiei tractariene” (51) și această atitudine l-a implicat pe Southgate într-un conflict mare cu celelalte agenții misionare („protestante”) din Orient, creând o oarecare dezamăgire în anumite cercuri din State. Este interesant să comparăm această „misiune” episcopală cu una mai timpurie, „misiunea greacă” din Atena instituită din 1830. Misionarul, Dr. Hill, a fost foarte precaut în acțiunile lui, dar chiar și în instrucțiile oficiale date de episcopul Griswold se presupunea că Biserica greacă s-a „depărtat cumva de curăția și simplitatea timpurilor primitive și de exemplul scripturistic” (prima dată publicată în S. D. Dension, *O istorie a lucrării misionare străine a Bisericii Episcopale Protestante*, v. I, New York, 1871, p. 142-144). Dr. Hill a fost destul de convins despre acest lucru. El scria în 1839: „obiectul primar al Bisericii în misiunea ei față de greci este de a nu pierde din vedere reînnoirea duhovnicească a Bisericii noastre mame.” Scopul său a fost, după propriile lui cuvinte (1844) de „a împărtăși oamenilor cunoștințele religioase, efectul cărora este larg diseminat însemnând o reformă a întregului sistem în cadrul Bisericilor lor,” (citat de Dr. Wallace E. Robbins în capitolul, „Misiune în Grecia,” în *Istoria Seminarului teologic din Virginia și trecutul lui istoric*, editat de Rev. Wm. A. R. Goodwin, Rochester, N. Y., sd, 1924, v. II, p. 260). Lupta eroică a grecilor pentru independența lor națională în primele decade ale secolului al XIX-lea a inspirat multă simpatie în lumea anglo-saxonă, în care „filetismul” era larg răspândit în acei ani. Grecia și restul Levantului erau privite în principal ca și „câmp misionar” și misionarii erau trimiși acolo cu scopul de a reînnoi și a reforma Biserica acestei țări. Această atitudine nu putea să nu provoace rezistență din partea Bisericii și a poporului și un sentiment de ură față de „prozelitism,” care încă mai colorează reacția greacă față de toate aventurile „ecumenice.” Primele decade ale independenței grecești au fost marcate de un puternic conflict între tendințele „liberale” (occidentale) și cele „tradiționale” în chiar sânul Bisericii grecești. A se vedea P. E. Shaw, „Contactele americane” și E. R. Hardy, Jr., „Misiunea greacă a Bisericii episcopale protestante,” 1828-1899, în *Magazin istoric al Bisericii protestante episcopale*, septembrie 1941, p. 183-201. Cf. *Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der Griechischen Kirche in Griechenland und der Türkei*, gesammelt von J. Wegner, Berlin, 1839 (unele documente sunt traduse în apendix). Pentru trecutul general al lui J. N. Karmiris, *Ortodoxie și protestantism* (în greacă), p. 277 ff (bibliografia) și Chrysostomos Papadopoulos, *Istoria Bisericii Greciei* (în greacă), vol. I, Atena, 1920.

¹⁴³ Pusey, *Scrisoare către Prea Sfinția sa Arhiepiscopul de Canterbury, despre niște circumstanțe în legătură cu criza prezentă din Biserica engleză*, Oxford, 1842, p. 118: pentru trecut a se vedea Liddon, *Viața lui Pusey*, II, p. 272 ff.

¹⁴⁴ Shaw, *Primii tractarieni*, p. 119 ff.

William Palmer (1811-1879) a fost descris de prietenii lui ca și un “Don Quixote ecclesiastic” (Canon F. Meyrick). A mai fost numit și un Ulise al Mișcării Tractariene. El a fost un călător ecumenic. Palmer era un om cu niște abilități neobișnuite: era profund educat, avea un intelect puternic și penetrant – deși era mai mult inflexibil și încăpățânat – persistență în scop, sinceritate totală și o voință puternică. Principala lui slăbiciune era inabilitatea lui organică de a se compromite sau de a se adapta circumstanțelor – “inabilitatea sa de a se reconcilia cu condiția unei lumi imperfecte și la instituțiile umane,” – după cum s-a exprimat Canon Meyrick – care l-a făcut în cele din urmă un campion al nădejilor singuratic. El avea un trecut clasic solid – începând să studieze greaca de la șase ani (latină la cinci) și care folosea Noul Testament grec la vârsta de nouă. Aceasta i-au oferit o pregătire mai timpurie la studiul său de mai târziu al estului creștin. Un absolvent de la colegiile Eton și Magdalen, Oxford unde a fost primul în studiul clasice, Palmer a fost pentru câțiva ani tutor în limbii clasice în Oxford, ca și membru al colegiului său. Interesul lui în est a început mai întâi printr-un contact cu un creștin nestorian care s-a întâlnit să viziteze Anglia (în 1837). În 1839, în timpul vizitei moștenitorului rus care a venit la Oxford, Palmer i-a prezentat un memorandum (aprobat de bătrânul Dr. Routh), sugerând că rusul ar trebui să fie trimis la Oxford și să (locuiască în Magdalen) cu scopul de a examina doctrinele Bisericii Anglicane și cerând protecție în cazul vizitei sale eventuale în Rusia cu un scop similar. De fapt el a mers în Rusia un an mai târziu și i s-a dat o scrisoare de introducere de la președintele colegiului Magdalen în ciuda tuturor obiecțiilor puternice ridicate de anumite persoane de la colegiu “împotriva faptului ca societatea să ofere încurajare ideii de comuniune cu Biserica greacă *idolatră*.” Destul de ciudat, cel care a ridicat obiecția a mers la Roma anul următor (R. W. Sibthorp).¹⁴⁵ Scrisoarea a fost scrisă în latină pe pergament și sigilată. Se afirma că Palmer avea să meargă în Rusia cu scopul de a studia doctrinele și ritualurile Bisericii și să învețe rusă. A urmat mai apoi o clauză neașteptată. “mai departe, vă cer și chiar vă jur în numele lui Hristos, Prea Sfințiți episcopi și arhiepiscopi și în special Sinodului ca el să fie examinat cu privire la ortodoxia credinței lui și dacă se descoperă în el tot ceea ce este necesar integrității credinței mântuitoare și adevărate, atunci să fie permis și la împărțirea cu Sfintele Taine.”

Palmer a fost instruit să se conformeze cu toate injuncțiile episcopilor ruși, în timp ce se afla în Rusia, fără să contrazică credința și învățătura Bisericii Britanice. Documentul a fost probabil compus de Palmer, dar Dr. Routh a fost de acord să fie trecut pe numele său, deși a anticipat că cererea lui Palmer nu putea fi împlinită: “fiindcă din nefericire există o separație.” Arhiepiscopul Howley din Canterbury a respins să fie implicat în această aventură, deși era interesat de rezultatele ei. Din câte era de așteptat, nădejdea lui Palmer a fost frustrată. Pretenția lui de a fi un membru al Bisericii catolice a fost primită cu uimire. Nu era, în cele din urmă, Biserica Angliei, un corp “protestant”? După cum se exprimă Newman, “rușii nu-l vor crede împotriva întregii evidențe engleze pe care au văzut-o la el mai înainte.”¹⁴⁶ În 1838 și 1839 Palmer a scris (în latină) o Introducere la cele Treizecișase de Articole, pe care s-a străduit să le interpreteze într-un înțeles catolic, anticipând ceea ce avea să facă Newman în celebrul Pamflet XC (publicat în februarie 1841), deși Newman a citit eseul lui Palmer numai după ce a fost publicat al său. “Introducerea” lui Palmer a fost tipărită separat și aparent un a avut o circulație largă. El a oferit-o autorităților rusești ca și o bază pentru discuții doctrinare. El a simțit că putea fi de acord cu doctrina orientală în toate aspectele esențiale, cu excepția învățăturii despre purcederea Duhului Sfânt, asupra căreia el susținea încă punctul de vedere occidental. Nu toate explicațiile lui au fost mulțumitoare pentru ruși. Ei erau interesați cu privire la o conformitate completă cu toate doctrinele și nu ar fi fost “de acord” cu acele doctrine care au fost afirmate formal în perioada de dinainte de separația estului de vest.

¹⁴⁵ *Notele lui Palmer*, p. 11 f. Despre Sibthorp R. D. Middleton a se vedea R. D. Middleton, *Magdalen Studies*, S. P. C. K., Londra, 1936. Este interesant să ne amintim că editorii *Pomenirii creștine* deja în 1841 au prefăcut predica lui Filaret al Moscovei pe o metalitate creștină, pe care au publicat-o în traducere, cu o notă generală despre Biserica greacă având următorul conținut. Biserica greacă a fost simultan mai bună și mai rea decât Biserica Romei: mai bună fiindcă nu s-a dedicat formal nici unei inovații doctrinare obiecționale, mai rea „fiind mult mai afundată în superstiții și carnalitate” și prin urmare oferind mai puțină nădejde „care ar trebui aprinsă din nou în duhovnicie.” Așa era sentimentul general al gânditorilor bisericești” după care au concluzionat editorii „ne este teamă că avem mult prea multă întemeiere în adevăr” (iulie, 1841, p. 51). E. D. Clarke, un renumit om de știință și călător din Cambridge care a adus din est celebrul „Codex Clarkianus” a lui Platon, care descria icoanele ca și idoli „miriade de picturi de idoli răspândite pretutindeni în Imperiu... aceasta permițând fiecărui cititor o idee acurată a Rusiei. O tăbliță atașată textului și reprezentând câteva icoane cu inscripția: „idoli barbari ai Bisericii grecești în Rusia.” – *Călătorii în diferitele părți ale Europei, Asiei și Africii. Prima parte: Rusia, Tartaria și Turcia*, Cambridge, 1810, p. 25 și partea opusă p. 26.

¹⁴⁶ Scrisoare către Frederick Rogers (Lordul Blachford), citat de Maisie Ward, *Young Mr. Newman*, Sheed & Ward, New York, 1948, p. 379.

Principalul interlocutor al lui Palmer a fost preotul Vasile Koutenvich, capelanul general al Armatei și al Marinei și membru în Sfântul Sinod. El era gata să admită că diferențele doctrinare între Biserica Ortodoxă și Anglicană, dacă erau interpretate cum se cuvine erau mici. Totuși, în opinia lui Biserica Anglicană era o comuniune separată. Concepția lui despre Biserică era mai mult sau mai puțin aceeași cu a mitropolitului Filaret. Biserica Ortodoxă a fost singura Biserică adevărată. Totuși, „Hristos este centrul tuturor” și viața creștină era posibilă în trupuri separate.

Pentru Palmer era „*amabilis sane sententia, sed perniciosissima doctrina*,” care un putea decât să încurajeze relativismul, indiferența și chiar necredința. Pentru el nu era posibilă nici o „sfîințenie” reală în corpurile eretice sau sectariene. Mai mult, el nu putea egaliza Biserica Orientală cu cea Universală. În orice caz, ea un acționează ca un Trup Universal și era prea tolerantă. Pe de altă parte, rușii au fost clătinați după cum a declarat Palmer, „la ideea că o Biserică vizibilă a fost făcută din trei comuniuni, diferite în doctrină și ritualuri și cel puțin două condamnăm și anatematizăm pe alții.” În opinia lui Palmer, teologii și prelații ruși un erau clari cu privire la definiția Bisericii catolice vizibile, „ei fiind fie vag liberali sau îngust de greci.” Trebuie avut în vedere că atunci când Palmer a vizitat Rusia era o vreme a unei tranzacții teologice sau a unei „lupte pentru teologie.” Printre teologi se găsea o mare varietate de opinii. Ei erau în căutarea unei noi sinteze teologice. Aceasta a fost o trăsătură comună în epocă, o reînnoire a căutării după declinul Iluminismului.¹⁴⁷

S-a afirmat recent de un competent cărturar romano-catolic, că în anii '40 nu a existat propriu zis o teologie romano-catolică edificatoare, ci numai un fel de apologetică.¹⁴⁸ Aceasta nu înseamnă că a existat confuzie doctrinară. În „*Notele*” sale Palmer oferă o imagine interesantă a Bisericii ruse. El s-a întâlnit acolo cu mulți oameni cu care putea discuta probleme la fel ca și acasă, la Oxford sau altundeva deși comisionul său părea să se datoreze destul de bizar prietenilor lui ruși. În cele din urmă a avut un interviu cu mitropolitul Filaret. Acesta nu a putut accepta doctrina lui Palmer că unitatea Bisericii se putea păstra atunci când nu mai exista unitatea doctrinei. „Biserica trebuie să fie una în credință,” afirma Filaret. Distincția între „dogme” esențiale și „opinii” secundare era precară și greu de trasat. De fapt, invocarea sfinților, rugăciunea pentru cei plecați de aici, folosirea icoanelor erau atât esențiale ortodocșilor cât și pietere de poticnire, în acele vremuri chiar și pentru romano-catolici. „Limba voastră,” i-a spus Filaret lui Palmer, „se potrivește bine cu secolul al patrulea, dar este nepotrivită cu starea actuală a lumii...mai ales acum când există diviziuni.” A fost același lucru pe care Palmer i l-a spus la Oxford, Dr. Routh: „din nefericire există o separație.” Prin urmare ar fi fost imposibil să acționezi ca și când nu ar fi existat separații și diviziuni. Mai mult, ar fi fost imposibil să acționăm într-un fel anume înaintea problemei relației între cele două Biserici, anglicană și ortodoxă să fie așezate într-o formă generală. Din nou, nu este clar în ce măsură Palmer putea fi privit ca și un interpretator autentic al învățătunii oficiale și al poziției sale în Biserica Anglicană. De fapt el vorbea numai de un anumit curent în Biserică. Palmer a eșuat să obțină o scrisoare oficială de introducere de la Arhiepiscopul de Canterbury fiindcă scrisoarea nu se asocia cu interpretarea celor Treizecișisase de Articole care au fost elaborate de Palmer în teza sa latină.

Pe scurt, autoritățile rusești au refuzat să privească părtășia lui Palmer în Biserica Angliei ca și un motiv suficient pentru pretenția unui statut comunicativ în Biserica Ortodoxă și nu putea negocia reuniune cu un individ izolat, care nu avea credențialele de la propria sa Biserică. Totuși a fost o voință deplină din partea părții rusești să inaugureze un anumit fel de negocieri. Palmer a vizitat Rusia din nou în 1842 și de această dată a avut o recomandare episcopală pe care a obținut-o de la episcopul M. H. T. Luscombe, care locuia în Paris ca și supraveghetor al capelelor anglicane de pe continent. El un avea nici un titlu și un putea fi privit ca și un episcop diocesan. A fost sfințit de episcopii scoțieni, dar chiar și Biserica anglicană din Scoția nu îl privea ca și un membru obișnuit la episcopatului scoțian. A mai existat o altă complicație accidentală. Palmer a fost foarte supărat că o doamnă rusă a fost primită în Biserica Angliei. Îi contrazicea teoria sa. Anglicanii un trebuiau să convertească ortodocșii, dar îi puteau primi la împărtășanie – tocmai prin faptul că ei erau ortodocși. Palmer a reușit în a impune această interpretare asupra episcopului Luscombe, dar a eșuat să o convingă pe doamnă. În cele din urmă a decis să ofere cazul episcopilor Bisericii Episcopale scoțiene. Sinodul episcopal a renunțat încă odată să negocieze în termenii lui Palmer, dar a primit cu bucurie dorința de a intra în

¹⁴⁷ A se vedea cartea mea, *Căile teologiei ruse*, cap. V, „Lupta pentru teologie,” p. 128-233.

¹⁴⁸ Louis Bouyer, *Newman: Sa vie, Sa Spiritualité*. – Les Éditions du Cerf, Paris, 1952, p. 315: „vers les années 1845, il faut dire qu'il n'y avait plus de théologie catholique. Le foi du charbonnier, reposant sur des apologetiques delirants ou des systematisation fantaisistes, c'est tout ce qu'on peut trouver sous ce nom.” Cf. R. Aubert, „Le Pontificat de Pie IX,” în *Histoire de l'Église*, ediție de Fliche et Jarry, v. XXI, Bloud & Gay, Paris, 1952, ch. VIII, „Les sciences ecclésiastiques jusqu'au Concile de Vatican,” p. 184.

comuniune cu Biserica Ortodoxă. Identitatea crezului a fost accentuată ca și o pre-rechizită indispensabilă a comuniunii și s-a făcut referire la răspunsul oferit de Patriarhii orientali non-jurorilor în 1723. Palmer a persistat și a prezentat o nouă cerere Sinodului cerând să fie numit un mărturisitor ca să examineze crezul și să îi arate erorile. Părintele Kountnevich a fost numit și a făcut clar că după părerea sa anumite articole din cele Treizecișinouă nu erau evident în deplin acord cu doctrina ortodoxă. Palmer, pe de altă parte și-a oferit propria explicație conciliatorie lui Luscombe, sub sponsorizarea căruia Palmer a venit în Rusia, interpretând toate acestea într-un fel destul de neortodox în recent publicata sa carte: *Biserica Romei Comparată cu Biblia, Părinții Bisericii și Biserica Angliei* (1839).

Palmer a rămas uimit când Biserica Angliei s-a separat de Biserica Răsăritului. Răspunsul a fost – în 1054. Palmer era gata să anatematizeze majoritatea punctelor indicate de Părintele Kountnevich, dar a persistat în negarea că ele puteau fi găsite explicit și implicit în articole. El trebuia să dovedească faptul că presupunerea sa v-a fi girată de Biserică. Primul lucru care l-a făcut Palmer a fost să adune evidențe “de la autoritățile scoțiene și anglicane,” care să arate conformitatea cu doctrina ortodoxă. Pentru acest motiv Palmer a republicat, în 1846, traducerea lui Blackmore a “Marelui catehism rus” (de Filaret; traducerea engleză a fost publicată mai întâi în 1845, Aberdeen, sub titlul de *Doctrina Bisericii Ruse*, cu o introducere valabilă), cu propriul lui apendix: “constând în note pentru catehismul care v-a urma, cu extrageri din documentele publice ale Bisericilor scoțiene și anglicane și din scrierile celor mai buni teologi; cu scopul de a arăta că există o comunitate anglicană în general și mai proeminent și particular Biserica Scoțiană, un element de Ortodoxie, capabil, printr-un act sinodal de a declara unitate și identitate cu Biserica Catolică Orientală.” Titlul cărții era: *O armonie a Doctrinei Anglicane cu Doctrina Bisericii Apolice și Catolice a Estului...* (Aberdeen, A. Brown & Co., 1846; un este dat numele autorului). O versiune greacă a cărții a fost publicată de Palmer în Atena 1851. Dedicția de pe carte a fost frazată: “Prea Cucernicului Primus și Episcopilor, Clericilor și laicilor în general ai Bisericii scoțiene... ca fiind unicul reprezentativ existent al rămășiței catolice care în domnia lui Petru cel Dintâi a păstrat o corespondență cu Patriarhii estici și cu Sinodul rus” – această frazare a fost semnificativă. A fost o trădare a sfiei autorului în Biserica Angliei. A trădat și dependența sa față de non-jurori.

Palmer mai spera încă. Întotdeauna în Biserica Angliei a existat un partid sau „o școală catolică,” dimpreună cu cea punitană. Era imposibil să nădăjduim că această școală avea să domine și să reușească în curăția “aluatului rămas de la calvinism?” Atunci comuniunea cu estul ar fi fost redeschisă anglicanilor. În opinia lui Palmer, Biserica Scoției era foarte calificată pentru conducere în sângele ei. Ea nu s-a pogorât la nivelul Bisericii anglicane, care a fost depășită de autoritatea civilă. Dacă nu a existat o “neînțelegere actuală” între doctrinele anglicane și cele estice, a devenit posibil să dovedim la fiecare punct că realmente a existat “o doctrină anglicană similară cu cea estică.” Aceasta ar fi putut deveni “doctrina formală” a Bisericii. Palmer a cerut “Catehismul rus” pentru a fi luat în considerație de Biserica Scoției ca și document, “care putea fi folosit și citit nu numai ca și un document estic sau rus, ci ca și documentul nostru.” Dacă această doctrină sănătoasă pe care o susținea Palmer era susținută de mulți învățători și conducători ai Bisericii Anglicane (în special scoțiene), fiind afirmată sinodic în numele întregii Biserici, atunci comuniunea cu estul ar fi fost păstrată. Pe baza acestei convingeri Palmer a făcut “apelul” său formal către Biserica scoțiană, mai întâi prezbiterilor episcopilor unite ale Sfântului Andrei, “Dunkell și Dumblane” și în cele din urmă către Sinodul episcopal.

Apelul său a inclus două puncte: dreptul la “împărtășire pasivă” în alte trupuri catolice și interpretarea ortodoxă a articolelor. Bineînțeles că era destul de nerealist în a aștepta ca episcopii scoțieni să primească propunerea lui Palmer care includea o dezaprobare a curentului anglican prezent de gândire și care putea rupe Comuniunea anglicană. Este semnificativ că “apelul” lui Palmer a fost primit favorabil în Episcopiile Sfântului Andrei și putea fi publicat cu un “avertisment” de episcopul P. Torry (*quoad* importanța subiectului). Există un trup considerabil de acord în spatele lui Palmer. Cărțile lui au fost primite cu căldură de oameni ca J. M. Neal. În opinia acestuia din urmă a fost “o carte foarte remarcabilă” și el a regretat că un i s-a acordat multă importanță. “V-a sta probabil, în istoria viitoare a Bisericilor, ca și cel mai remarcabil eveniment care a avut loc de la dezmembrarea non-jurorilor.”¹⁴⁹ Apelul lui Palmer a fost respins de episcopi. Acest lucru l-a șocat. Pentru o perioadă de timp a fost dezorientat și apoi a decis să fie primit în Biserica ortodoxă, devenindu-i destul de clar că ea a păstrat cu credincioșie doctrina apostolică adevărată. El mai avea încă anumite scrupule. În legătură cu aceasta noua lui carte a fost de o importanță majoră: *Disertații despre subiectul care stă în*

¹⁴⁹ J. M. Neale, *Viața și vremurile lui Patrick Torry, D. D.*, 1856, p. 224.

legătură cu Comuniunea ortodoxă și catolică-orientală” (Londra, 1853; cf. versiunii grecești, Atena, 1852). O dificultate neașteptată i-a pus planurile în confuzie. Botezul său a fost contestat de greci, în timp ce în Rusia a fost recunoscut formal ca și fiind valid. El nu se putea reconcilia cu o astfel de disensiune flagrantă din aceeași Comuniune asupra problemelor de importanță primară. Pe de altă parte, nu putea continua afară din comuniunea vizibilă a Bisericii catolice. În cele din urmă, el s-a alăturat Bisericii Romei. El a făcut clar faptul că acest lucru a fost un act de ascultare și judecării lui private el a consemnat că se supunea mai mult teologiei grecești decât celei latine, chiar și în punctele controversate dintre Roma și est, incluzând înseși doctrina Bisericii. Chiar și după “convertirea” lui el a fost profund interesat de Biserica Ortodoxă. A petrecut ani lucrând la o carte monumentală despre patriarhul Nikon, care a fost publicată în cele din urmă în șase volume: *Patriarhul și Țarul* (Londra, 1871-1876). Aici s-a confruntat cu o problemă generală care a fost sugerată deja de experiența lui anglicană: relația dintre Biserică și Stat. A fost un puternic apărător al supremației și independenței Bisericii.¹⁵⁰

VI

Conversațiile cu autoritățile ecclesiale ruse au fost centrate în special pe acele puncte particulare în care dezacordurile erau presupuse că există între cele două Biserici. Tocmai aceste două puncte pe care el le-a acoperit încă odată în *Disertații*. El a avut ocazia să discute doctrina primară a Bisericii și impactul ei asupra problemei unității creștine cu un om care nu a avut nici o poziție oficială în Biserica rusă, dar în anii care au urmat avea să exercite o influență enormă asupra căilor teologiei rusești: A. S. Homiakov, care era laic. Homiakov a voit să re-așeze tradiția ortodoxă într-un nou idiom, care să fie concomitent modern și tradițional, în conformitate cu învățăturile Părinților și cu experiența continuă a Bisericii celei vii. El a voit să elibereze teologia rusă, mai întâi de toate din captivitatea scolasticismului rus, care a fost cultivat vreme îndestulată în școli. În conformitate, el a început cu doctrina Bisericii. Numai în acest moment a reușit să își formuleze crezul său, într-un scurt pamflet dar aproape “catehetic:” “Biserica este una.”¹⁵¹ El oferă definiții, dar descrie o taină. Biserica este pentru el o unitate a harului lui Dumnezeu, trăind într-o multitudine de creaturi raționale, plecându-se voit în fața harului.” Taina este exprimată în Biserica “vizibilă,” istorică. “O singură Biserică a fost pentru Homiakov identică cu Biserica Ortodoxă.” Nu a fost numai una din multe “comunități” existente, ci tocmai Biserica. “Comunitățile occidentale,” în viziunea sa nu aparțineau Bisericii, fiind de fapt “schisme.” Comuniunea de fapt a fost ruptă. A existat o diviziune nu numai pe plan istoric, ci în înseși ontologia vieții creștine. Evident mai existau anumite legături, dar ele erau într-un astfel de mod făcute în care nici o analiză teologică nu ar putea să le cuprindă. Adică relația cu Biserica. Mai existau anumite legături, dar ele erau de o așa natură că nici o analiză teologică un le putea cuprinde: adică, relația cu “Biserica una,” alte comuniuni erau legate de ea prin legături pe care Dumnezeu nu a voit să le descopere.” Teologii se puteau lupta numai cu problema schismei: Biserica și “comuniunile”¹⁵² [separate] a căror legături “Dumnezeu nu a voit să i le descopere.”

¹⁵⁰ *Notele unei vizite* a lui Palmer (deja citate): *Un apel la episcopii și clericii scoțieni și în general Bisericii și comuniunii ei*, Edinburg, 1849 (publicată fără numele autorului, oferă toată povestea negocierilor lui Palmer în Rusia până la ultima publicație), Roundel Palmer, Earl Selborne, *Pomeniri*, Partea I, Familie și personale, 1766-1865, vol. I & II, Londra, 1869; Partea II, Personale și politice, v. I, 1898 (de un frate a lui W. Palmer); *Rusia și Biserica Engleză*, Fortunatov, „Reminiscențele lui W. Palmer,” în *Doukhovnaia Beseda*, 1867 (în rusă, conține niște scrisori nepublicate ale lui Palmer); A. Mouraviev, „Profession de foi de Palmer,” în *Question religieuse d'Orient et d'Occident*, v. III, Paris, Frederick Meyrick, *Amintiri din viața de la Oxford și experiențele în Italia, Grecia, Turcia, Germania, Spania și din alte locuri*, New York, 1905, p. 79 f. (M a mers cu Palmer în Grecia); R. D. Middleton, *Studiile Magdalene*, capitolul despre Palmer, pp. 99-114; cf. Shaw, *primii tractarieni*, cap. despre episodul lui Palmer, p. 150-176 (a se vedea bibliografia); Bolșacov, op. cit. 77 ff (incompletă); S. Tyszkiewicz, S. J., „Un episod al mișcării de la Oxford: misiunea lui William Palmer,” în *Studii*, v. 136, 1913. este forate probabil că un rezumat al *Istoriei Bisericii Rusiei* a lui Mouravieff (tradus de Blackmore, Oxford, 1842) în *Pomenirea creștină*, Octombrie, 1845, p. 241-331 a fost de Palmer: episodul lui Nikon a fost semnalat și discutat pe larg. În orice caz, putea fi scris numai de o persoană familiarizată destul de bine cu subiectul.

¹⁵¹ Publicat mai întâi în 1864, în rusă, în *Pravoslavnoe Obozrenie* [Sumarul ortodox] și din nou în al doilea volum al *Lucrărilor* lui Homiakov, Praga, 1867. Traducere engleză (de o persoană necunoscută), Bruxelles, 1864; o altă traducere de W. J. Birkbeck în *Rusia și Biserica mamă*, p. 192 ff Ediție nouă, S. P. C. K., 1948. ar trebui menționate două tradiții germane: de Baroness v. Rahden, Berlin, 1870 și antologia, *Oestliches Christentum*, ed. de Hans Ehrenberg și N. Bubnoff, v. II, München, 1923.

¹⁵² A se vedea Homiakov, *L'Église Latine et protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Laussane et Vevey, 1872, — câteva articole, scrise în franceză de autor și publicate original în diferite periodice.

Biserica de pe pământ nu poate face o judecată ultimă asupra celor care nu aparțin “țarcului” ei. Este imposibil să afirmăm în ce măsură erorile lipsesc indivizii de mântuire. Adevărata problemă aparține identității Bisericii. Ceea ce este esențial aici, este mai întâi de toate “o armonie completă sau o unitate deplină a doctrinei.” Pentru Homiakov nu a fost numai un acord, ci o unanimitate, o “viață comună” în Adevărul Catolic. “Unitățile” sunt imposibile în Biserica Ortodoxă; este posibilă numai “unitatea.” Această “unitate” a fost ruptă: Occidentul s-a sperat de unitate, a acționat ca și o entitate separată. A fost o violare a iubirii creștine, o substituție a particularului pentru universal. Unitatea poate fi restaurată numai de cei care au mers pe calea lor, în loc să rămână pe calea pe care au pornit la început. Este tocmai opusul la ceea ce susține Palmer. Astfel discuția a fost adusă imediat în centru. “Biserica nu poate fi o armonie a discordiilor; nu poate fi o sumă numerică de ortodocși, latini și protestanți. Biserica nu este nimic dacă nu este o armonie desăvârșită launtric de crezuri și o armonie externă de expresie.” Homiakov credea că “tainele pot fi săvârșite numai în trupul Bisericii” și nu se putea separa de acea “unitate” în credință și har care a fost după interpretarea sa ființa Bisericii. Nu conta în ce fel Biserica Ortodoxă primea pe cei care se decideau să o urmeze. Ritualurile puteau varia, dar în orice caz, o “renovare” a riturilor conferită afară din Biserica Ortodoxă “a fost virtual conținută în ritualul sau în faptul reconcilierii.”

Acest lucru a fost afirmat înainte ca Palmer să se confrunte cu faptul practicilor divergente în problema reconcilierii din propriul său caz. Când a avut loc, Homiakov și-a exprimat dezacordul cu practica greacă, dar nu a exagerat importanța diferenței. În orice caz, pentru el trebuia să fie un anumit fel de primă încorporare în Biserică. În acest moment el s-a depărtat nu de practica curentă, ci de învățătura Bisericii Ortodoxe ruse și a fost mai aproape de interpretarea greacă, deși nu a menționat conceptul de “*oecumēnia*.” Probabil că a voit să se desolidarizeze de doctrina romană curentă (care merge înapoi la Augustin), care ar fi permis sub anumite circumstanțe și sub anumite condiții, existența tainelor ca “valide” afară de limitele vizibile și canonice ale Bisericii (romane). Din punctul său de vedere era un legalism pur. Pentru Homiakov, Biserica era reală tocmai ca și o comuniune actuală în Adevăr și har, aparținând separat una alteia. Cei care nu se împărtășesc în această comuniune nu sunt în Biserică. Realitatea Bisericii este indivizibilă. În acest moment primul editor al scrisorilor lui Homiakov către Palmer (în rusă), Părintele Alexander M. Ivanțov-Platonov (Profesor de Istoria Bisericii la universitatea din Moscova) a găsit de cuviință să adauge o notă de subsol critică. Pe de-a întregul, el s-a împărtășit de interpretarea lui Homiakov dată Bisericii, dar el nu era pregătit să nege importanța harului sacramental în comuniunile separate. Ivanțov și-a terminat studiile la Academia din Moscova și a fost probabil influențat de ideile lui Filaret. A existat o indiferență evidentă între cele două interpretări: concepția lui Filaret a fost mai largă și mai comprehensivă: a lui Homiakov a fost mai precaută și rezervată. Ambele interpretări încă co-există în Biserica Ortodoxă, cu diferite rezultate în modul de abordare față de principala problemă ecumenică.¹⁵³

VII

Modul de abordare a lui Palmer față de Biserica rusă a fost o mișcare privată și personală. Totuși nu a eșuat în a ridica interes în Biserica anglicană și între ruși. La prima plecare din Rusia în 1842 i s-a spus de către procuratorul șef al Sfântului Sinod, Conte Pratoșov că trebuia numit un nou capelan al Bisericii ruse în Londra care ar fi putut învăța limba și să slujească anglicanismul. Era tocmai ceea ce voia Palmer. În conformitate Reverendul Eugen Popoff, un absolvent de la Academia Teologică din Sank Petersburg a fost transferat în anul următor din Copenhaga în Londra unde a slujit mai mulți ani, până la moartea sa survenită în 1875. Părintele Popov obișnuia să trimită rapoarte periodice

¹⁵³ Scrisorile lui Homiakov către Palmer au fost publicate mai întâi în rusă, în *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1896, cu note de A. M. Ivanțov-Platonov. Textul deplin din engleză în Birkbeck, *Rusia și Biserica engleză*, Londra, 1895 și în rusă în *Colecția lucrărilor lui Homiakov*, v. II, ediția a patra, Moscova, 1900. Eseul său despre Biserică, „Biserica este una,” publicat mai întâi în rusă în *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1864 și din nou în *lucrările colectate*, v. II, Praga, 1867. Traducere engleză în Birkbeck, cap. XXIII; o traducere mai timpurie – de un autor necunoscut – Bruxelles, 1864, există o nouă ediție, S. P. C. K., 1948. Două traduceri germane trebuie menționate de Baroness v. Rahden, Berlin, 1870 și în antologie, „*Oestliches Christentum*,” ediție de Hans Ehrenberg und N. vs. Bubnoff, v. II, München, 1923. Articolele lui Homiakov despre comuniunile occidentale, scrise în franceză și publicate în diferite periodice au fost republicate sub titlul: *L’Église Latine et Protestantisme au point de vue de l’Église d’Orient*, Lausanne et vevy, 1872. Despre Homiakov a se vedea literatura oferită în nr. 24.

la Sfântul Sinod cu privire la treburile ecclesiale din Anglia și a stabilit legături strânse cu liderii bisericești din această țară, inclusiv Pusey și Newman. Din nefericire aceste raporturi au fost publicate numai parțial, la mulți ani după moartea autorului și numai în rusă. Părintele Popov a avut speranțe mai înainte, dar și-a schimbat atitudinea în anii mai târzii.¹⁵⁴

S-au stabilit niște legături între Moscova și Oxford și profesorii deși studenții de teologie din Moscova au obișnuit să colecționeze manuscrise grecești ale Părinților pentru *Biblioteca Părinților*. Cărțile pe care Palmer le-a cumpărat din Rusia și le-a prezentat Academiei în Sank Petersburg au fost folosite. Unul dintre studenți a fost sfătuit să-și scrie teza de master despre anglicanism comparat cu Ortodoxia, aparent pe baza materialelor oferite de Palmer.¹⁵⁵ În ambele țări, în Rusia și în Anglia existau grupuri interesate serios în apropierea Bisericilor respective. John Mason Neale prin studiile și traducenile lui istorice a textelor liturgice estice a făcut mai mult decât oricine pentru dezvoltarea ideii lui.

În 1851, sub impresia celebrului caz Gorham, a avut loc o încercare de a apropia Biserica Rusiei cu scopul de a asigura recunoașterea unui grup de anglicani care voiau să se despartă de Biserica Stabilită. Pentru acest scop au circulat un anumit număr de pamflete și s-a voit prezentarea unui "Memoriu" către Sfântul Sinod al Rusiei. Inițiativa se pare că a fost luată de cineva din Scoția. Deși un a fost o "mișcare ecumenică" în sensul propriu, anumite puncte din text au avut o mare importanță. Bazele reuniunii trebuiau să includă recunoașterea celor șapte Sinoade Ecumenice, catehismul rus ca și o schiță a doctrinei și respingerea înclinațiilor luterane sau calvine. S-a așteptat ca legătura cu Biserica rusă să fie temporară. Riturile și formele devoționale trebuiau păstrate și să fie folosită limba engleză. Sinodului i s-a cerut să investigheze problema ordinilor anglicane și în cazul unei decizii pozitive (care era de așteptat), să confirme clericii respectivi în comisiile lor pastorale. Este dificil să promovăm schemei. Au fost numai câțiva. A fost o încercare, din parte acelor a căror încredere în Biserica rusă a fost clătinată de decizia cazului Gorham, pentru a găsi o soluție obiecției lor conștiințioase într-o manieră mai puțin radicală decât o "înterupere" față de ascultarea romană. Schema a eșuat și nu este sigur dacă "Memoriul" a fost prezentat. În orice caz, aceasta fost o dovadă de interes crescând, în anumite cercuri, pentru o legătură mai intimă cu estul ortodox.¹⁵⁶

"Asociația pentru promovarea unității Creștinismului" a fost întemeiată în 1857, cu scopul de a uni "într-o legătură de rugăciune neîncetată" romano-catolicii, grecii și anglicanii. Mulțimea membrilor a fost impresionantă și au fost și ceva ortodocși incluși în ea. Toată schema a căzut însă în 1869, după interzicerea formală a participării de către Roma. Un eseu ortodox, "scris de un preot al episcopiei Constantinopolului" a fost inclus în volumul publicat în legătură cu această aventură, de Rev. F. G. Lee, D.C.L. cu o introducere de Pusey.¹⁵⁷ Înfrângerea Rusiei în războiul Crimeii un putea să calmeze intercursul ei ecclesial cu anglicanii. Totuși, "Asociația Bisericii Orientale" a fost creată în 1863 prin inițiativa lui John Mason Neale și doi preoți ortodocși au fost pe lista comitetului încă de la început: Părintele Popov și arhimandritul grec Constatine Stratoulas. Principalii membrii conducători anglicani erau: Neale, George Williams și H. P. Liddon. Pusey, după cum spune Liddon "a fost foarte interesat de întemeierea Asociației E. C."¹⁵⁸ William a fost foarte interesat de această aventură. El a petrecut câțiva ani în Ierusalim, ca și capelanul episcopului anglican de acolo. Binecunoscuta lui carte despre non-juroni în legăturile lor cu orientul, în care au fost publicate toate documentele cu privire la acest episod al relațiilor ecumenice a fost publicat în (în engleză) pentru prima dată, fiind fără

¹⁵⁴ „Scrisorile” lui E. J. Popov despre mișcările religioase în Anglia sunt publicate de L. Brodsky în *Kirsitsnskoe Chtenie* [Lectura creștină], 1904, aprilie, mai iunie și 1905 și iunie, iulie septembrie (ele acopereau perioada din 1842 până în 1862); cf. „Materiale despre problema Bisericii anglicane, 2 constând în note și scrieri de Părintele Popov și Părintele Iosif Vassiliev (capelanul rus în Paris), 1863-1865, în același magazin, 1897, iulie și august, Părintele Popov fost asociat cu J. M. Neale.

¹⁵⁵ Studentul a devenit mai târziu capelanul rus din Stuttgart, Părintele J. J. Bazarov, a se vedea „Memoriile” lui, în *Russkaja Starina* [Bătrânețea rusă], 1901, februarie, p. 300-301.

¹⁵⁶ Povestea din text este spusă pe baza scrisorilor părintelui Eugen către procuratorul șef al Sinodului, contele Pratasov, *Kirsitsianskoe Chtenie*, 1904, mai și iunie. Câteva tratate despre unitatea creștină au fost publicate în 1849 și 1855, a se vedea *Reuniunea cu Biserica estică: câteva cuvinte în apărarea memorialului adresat sinodului rus*, Londra, 1851 (ediție privată; nu este disponibilă autorului).

¹⁵⁷ „Adevărata bază pentru reuniune,” *Eseuri despre reunirea creștinătății*, de către membrii comunităților romano-catolice, ortodoxe și anglicane, editat de Rev. F. G. Lee, D. C. L., Londra, 1867, p. 290-296. Editorul a fost asistat de un laic și de un preot oriental în pregătirea acestei afirmații pentru presă.”

¹⁵⁸ Liddon, *Viața lui Pusey*, v. IV, p. 134, n. 3.

îndoială legat de noua însărcinare ecumenică.¹⁵⁹ Neale nu a avut niciodată ocazia de a vizita țările estice. Liddon a mers în Rusia în 1867 (cu C. L. Dodson, „Lewis Carroll”) și a avut în interviu cu Filaret (imediat după moartea acestuia în același an) și a fost adânc impresionat de tot ceea ce a văzut în Rusia. Un „simț al prezenței lui Dumnezeu – a supranaturalului – mi se pare că penetrează viața Rusiei mai complet decât orice altă națiune occidentală.”¹⁶⁰ Primatul Bisericii Episcopale în Scoția, Robert Eden, episcop de Moray, Ross și Caithness, a vizitat Rusia în 1866 și a avut o conversație cu mitropolitul Filaret. Interesul său a fost numai cu „intercomuniunea” după cum a fost ea distinsă sau chiar opusă la „reuniune.” Era vechea idee că Biserica una încă continuă în „comuniunile” divizate. Ar trebui să existe o restaurare a acelei „intercomuniuni” care a existat între membrii Bisericilor independente încă din primele zile ale creștinismului.” Nu se mai sconta nimic altceva.¹⁶¹ Trebuie accentuat că interesul estului a fost legat în mod clar cu o poziție defensivă cu privire la Roma, care era destul de naturală în zilele în care Biserica Romană, re-stabilită destul de recent în Anglia făcea un progres stabil. Primul stimul pentru acest interes reînnoit și renăscut în est a venit din Statele Unite. Inițiativa în negocieri a fost luată de anumiți membri ai Bisericii episcopale protestante în SUA.

VIII

Dobândirea Alascei și a insulelor Aleute de la Rusia de către Statele Unite și transferul scaunului episcopal de la Stika la San Francisco (în 1861) a adus Biserica Anglicană din Statele Unite în legătură directă cu Biserica Rusiei. Este curios să aflăm că, atunci când în mijlocul secolului, în legătura cu goana după aur din California, când un număr considerabil de anglicani s-au stabilit acolo, s-a ridicat problema dacă ei nu ar putea face apel către episcopul rus de acolo, decât în locul unor episcopi anglicani uitați de lume în statele estice, pentru ajutor și autoritate și să se numească astfel Biserica din California. Se pare că a fost numai o idee trecătoare pentru câțiva clerici și nu a fost întreprinsă nici o acțiune în acest sens. O episcopie anglicană obișnuită a fost stabilit în 1857.¹⁶² Pe de altă parte, alții au văzut noua situație cu înțelegere. La Convenția Generală a Bisericii Episcopale din 1862, unul dintre reprezentanți, Dr. Thrall, a ridicat întrebarea. Rușii din vest nu aveau organizată nici o episcopie în acel moment. Stabilirea prospectivă a unei episcopii ortodoxe ar fi putut aduce cele două Biserici în conflict, cu privire la jurisdicție. Părea că este de dorit să se nominalizeze un comitet special de corespondență și cercetare, de a prezenta autorităților ortodoxe pretenția Bisericii Protestante Episcopale de a fi o parte din Biserica Universală și prin urmare calificați să aibă de grijă de rușii din aria Pacificului. În timp ce Casa Deputaților era pregătită să adopte această propunere, Casa Episcopilor a schimbat termenii de referință. S-a numit o comisie cu o autoritate limitată: „a lua în considerare avantajele comunicării cu Biserica Greco-rusă, a aduna informații despre subiect” și de a raporta la următoarea Convenție Generală. O rezoluție a

¹⁵⁹ A se vedea W. R. Churton, „Reverendul George Williams și partea sa în reuniunea Mișcării,” în *Revue Internationale de Théologie*, 1895, v. II, 3 și 4, p. 538-552 și 690-702. Cărta lui Williams a apărut în 1868.

¹⁶⁰ John Octavius Johnson, *Viața și scrierile lui Henry Parry Liddon*, Londra 1904, p. 100 f. Către W. Bright el a scris despre slujbe: „se simțea peste tot o aromă a secolului al patrulea.” Noul Testament a avut o circulație largă între oameni. Interesul în *apropiere* a fost stimulat de înțelegerea faptului că credința slăbea peste tot în Europa. Trebuie luat în evidență că Filaret în discuția cu Liddon a criticat puternic eseuul lui Newman despre „Dezvoltare.”

¹⁶¹ A se vedea prefața lui Eden la traducerea engleză a *Românismului în Rusia* de D. Tolstoi, Londra, 1874, v. I, p. viii-ix; de asemenea, R. Eden *Impresii despre o vizită recentă în Rusia. O scrisoare despre comuniunea cu Biserica ortodoxă orientală*, Londra, 1867.

¹⁶² Dr. J. L. Ver Mehr, Rectorul primei parohii episcopale organizate din San Francisco, Grace Church (1850-1853), relatează în *Autobiografia sa* următoarea conversație cu un alt slujitor anglican din împrejurimi, Reverendul Flavel S. Mines: „Biserica Ruso-greacă,” spune el, „este probabil mai aproape de adevărata organizare a Bisericii catolice decât oricare alta. Cum se obține o episcopie de la ei? ... în orice caz, se cuvine să chemăm o convenție că există un cler și o laitate responsabilă în California și se cuvine să o *organizăm*. Putem chema un episcop, fie din est, fie din vest.” Citat din William Stevens Perry, Episcop de Iowa, *Istoria Bisericii episcopale americane 1587-1883*, v. II, Boston, 1885, p. 314, n. 2. După cum a afirmat primul episcop de California, „întemeietorii primari ai Bisericii pe această coastă nu au avut nici un interes în a se uni cu Biserica Universală din est.” Ei au voit o Biserică în California. S-a ținut o convenție în 1850 și episcopul Horațio Southgate, prim misionar în Levant a fost invitat de a devenii episcop. El a respins oferta și până în 1853 a fost episcop misionar numit de Convenția generală (de a devenii un diocesan obișnuit în 1857). Citat de Perry, 314 și 315. Cf. *O schiță a Bisericii episcopale*, de Rev. Frank E. Wilson, D.D., Episcop de Eau Claire, 1929-1944. revizuită de Prea Cucernicul Părinte R. Hardy, Jr., Ph.D.; Morehouse-Gorham Co., New York, 1949, p. 46.

acestui efect a trecut cu o majoritate de voturi (11 împotriva la 8). Evident, a existat o anumită siguranță cu privire la nepotrivirea timpului aventurii.¹⁶³ Această comisie a fost cunoscută ca și „comitetul ruso-grec.”

Decizia convenției americane a fost urmată imediat de câțiva pași făcuți de Anglia. Se pare că principalii promotori ai cauzei au fost Rev. John Freeman Young în America (mai târziu episcop de Florida) și George Williams în Anglia. Formarea „Asociației Bisericele estice” a fost legată probabil de asemenea de inițiativa americană. În orice caz, în 1863 a fost prezentată o petiție Camerei de Sus a Convocării în Canterbury, cerându-i arhiepiscopului să numească un comitet care putea comunica cu „Comitetul ruso-grec” în America cu privire la problema intercomuniunii. Cererea a fost prezentată Camerei de episcopul de Oxford (Samuel Wilberforce) și a fost adoptată o moțiune corespunzătoare. Comitetul rus nu a fost autorizat să intre în intercurs direct cu autoritățile Bisericii Orientale ci numai a păstrat legătura cu americanii. Delegații americani s-au oprit în Anglia în drumul lor către est (Dr. Young și Onorabilul Ruggles) și au avut convorbiri cu britanicii. S-au ținut niște consultații cu experții ruși, Părintele Popov și Părintele Vassiliev (capelanul rus din Paris, care a fost invitat tocmai pentru acest scop). Problema din discuție a fost cea a intercomuniunii, recunoașterea mutuală a ambelor Biserici, inclusiv recunoașterea ordinelor anglicane de ortodocși. Sentimentul general a fost că Biserica Anglicană din America era mai bine echipată pentru scop, exista mai mult acord lăuntric (a fost probabil o exagerare în estimări, după cum Biserica a fost implicată într-o dezbatere lăuntrică cu principiile tractariene), mai multă flexibilitate și mai puțină inhibiție din cauza obligațiilor istorice. Prin urmare se puteau face mai ușor acele ajustări (sau concesii) care puteau fi cerute de ortodocși. Situația din Anglia era înrăutățită și episcopii trebuiau să dea dovadă de mare grijă. Era clar că Biserica Orientală era incapabilă să intre în orice fel de comuniune formală cu anglicanii numai dacă se făceau anumite schimbări în formularele anglicane. Biserica din Anglia cu greu putea face aceste lucruri. Din partea americanilor se aștepta să se meargă înainte și să se creeze un precedent.¹⁶⁴ Dr. Young a vizitat Rusia în 1864 și a fost primit de mitropoliti de Sank Petersburg (Isidor) și Moscova. A vizitat și Academia Ecclesiastică din Moscova (în mănăstirea Sfântului Serghei), având acolo o discuție teologică despre problema reuniunii. El a adus cu sine scrisorile obligatorii de la câțiva episcopi din America. Sinodul rus nu era pregătit să mai facă alții pași, dar a recomandat să se mai studieze mai departe natura informală. Filaret a fost dispus favorabil, dar a anticipat neînțelegerile dintre laici; episcopii și membrii mai educați ar fi înțeles problema, (dar după cum a înregistrat Young cuvintele) „dificultatea v-a fi cu poporul.” A fost o remarcă pertinentă: în opinia lui Filaret, evident, „reuniunea,” sau *apropierea* putea fi acționată numai de un act al ierarhiei, dar presupunea și trupul credincioșilor. El a avut niște îndoieli cu privire la validitatea ordinelor anglicane (Sfîntirea lui Parker etc). În cele din urmă a sugerat cinci puncte pentru studiu mai detaliat: (1) Cele Treizecișinouă de articole și poziția lor doctrinară; (2), clauza *Filioque* și locul ei în crez; (3) succesiunea apostolică; (4) Sfânta Tradiție și (5) doctrina Tainelor în special doctrina euharistică.

S-a sugerat că un schimb de *memorandumuri* trebuia aranjat între comisiile ruse și cele anglicane. Dr. Stubbs a fost invitat să prezinte o afirmație despre problema succesiunii, John M. Neale despre clauza *Filioque* etc. În același timp au fost accentuate interesele comune între America și aria Pacificului, inclusiv sânguințele misionare ale ambelor națiuni. În acest moment delegații americani au favorizat un plan de a stabili o episcopie rusă în San Francisco și o parohie rusă în New York (aceasta a fost deschisă în 1870 și închisă în 1883). Un lung raport asupra acestor negocieri a fost prezentat de Comitetul ruso-grec Convenției Generale în 1865. S-a decis să se extindă Comisia și să o împuternicim să corespundă cu autoritățile Bisericilor estice și să se pună în siguranță informațiile următoare. S-a afirmat că Biserica nu era pregătită pentru nici un fel de tip de negocieri.¹⁶⁵

Problema a fost adusă în discuție încă odată în 1868. Câteva convenții diocezane au adus în discuție încă odată o revizuire a Crezului de la Nicea, de fapt schimbarea clauzei *Filioque* din crez. Acțiunea față de acest efect a fost lipsită

¹⁶³ *Jurnalul acțiunilor episcopilor; clericii și laicii P.E.C. în SUA*, 1862, p. 100 f., 161 f.

¹⁶⁴ A se vedea „Raportul Comitetului ruso-grec” în *Jurnalul activităților 1865* (Boston, 1865), apendice D, p. 325-342, cf. scrisorile lui Popov în *Kristianskoe Chtenie*, august 1897.

¹⁶⁵ Materialul rus despre acest episod, în scrisorile diferitelor persoane către Filaret, în *Scrisori ale persoanelor clericale și laice către mitropolitul Filaret al Moscovei, 1812-1867*, ediție de A. N. Lvov, Sank Petersburg, 1908, p. 192 f., 342 f., 349 f., 623 f.; Memorandumul lui Filaret se găsește în *Colecția comentariilor și a Replicilor*; v. V, p. 537 ff; afirmațiile lui despre Ordinele anglicane în *Pravoslavnoe Obozrenie (The Orthodox Review)*, 1866. A se vedea *Jurnalul Întâlnirilor în 1865*, p. 107, 117, 127, 203.

evidență, evitată și amânată indefinit. Trebuie menționat în acest moment că problema lui Filioque a fost discutată serios de presa teologică anglicană în anii '60. A apărut un articol nesemnat despre "Controversa Filioque" în *Pomenirea creștină*, în octombrie 1864. După cum coincide complet, în ceea ce privește evidența și comentariile, dimpreună cu „dizertația” pe marginea acestui subiect în *Istoria Sfintei Biserici Ortodoxe* a lui M. Neale (partea I, Introducere generală, v. 2, Londra, 1850, p. 1095-1168), am putea ghici că a fost scrisă de Neale. Principala concluzie a articolului și a primei „dizertații” a fost că clauza a fost fără nici o îndoială un „cumul.” S-au luat în considerare atitudini practice: (a) scoaterea clauzei afară; (b) reținerea ei, dar exprimarea regretului adăugirii sale, sugerând că trebuie să fie interpretată numai în ceea ce privește *misiunea temporală*, sau (c) oferirea unui comentariu potrivit în legătură cu doctrina fatală în discuție. Această primă soluție părea că este practic (mai întâi de toate psihologic) imposibilă; probabil că în America ar fi fost mult mai ușor, în special din cauza crezului atanasian care nu a fost folosit comun în această branșă a comuniunii anglicane. Alegerea trebuia să fie între a doua și a treia soluție. În concluzie a fost citat episcopul Pearson: „schisma dintre Bisericile latine și grecești a început și mai continuă încă: ea nu se v-a sfârșii, până când acele cuvinte ale lui *Filioque* sunt scoase din crez.”¹⁶⁶ Chiar și Pusey, care era în deplin acord cu clauza și nu era în nici un caz gata să o „scoată afară” (a se vedea secțiunea următoare), s-a simțit obligat să accentueze că Biserica engleză „nu avea nici o parte” în adăugire și prin urmare era în poziția de a cere „să fie capabilă să continue să formeze formula, care, fără nici un act din partea ei, a fost expresia credinței noastre din vremuri vechi.”¹⁶⁷

A fost prezentat un raport convențional Convenției Generale. Prospectul părea să fie strălucit și nu s-a descoperit nici o barieră de netrecut. Principala problemă a fost cea a ordinelor. S-a sugerat că Sinodul Rus ar putea trimite delegați care să investigheze problema. Trebuia interpretată comuniunea, după cum era ea afirmată de Convocația de la Canterbury în 1867, ca și „încunoștințarea mutuală a tuturor Bisericilor care sunt una în posedarea adevăratului episcopat, una în taine și una în crezul lor și care este legată prin comuniunea Domnului legată să se primească una pe alta în comuniune deplină prin rugăciuni și taine care și membrii ai aceleiași mărturisiri de credință. Autoritatea comitetului ruso-grec s-a extins la o nouă perioadă.”¹⁶⁸ Între timp, Arhiepiscopul de Canterbury s-a apropiat de patriarhul ecumenic cerându-i, în conformitate cu recomandările Comitetului de Intercomuniune al Convocației, să le permită anglicanilor ce mor în est să fie înmormântați în cimitirele ortodoxe și să li se facă înmormântări religioase de către clericii ortodocși. O copie a *Cărții de rugăciuni comune* tradusă din greacă a fost realizată. La cererea arhiepiscopului i-a fost dată din partea patriarhului (Grigorie VI), dar în același timp a ridicat anumite dificultăți despre cele Treizeciséci de Articole.¹⁶⁹

Cel mai interesant episod din povestea negocierilor din acel timp este cel în legătură cu vizita Arhiepiscopului de Cicalades, Alexander Licurgos în Anglia în 1869 și 1870. Câțiva ani mai târziu el avea să joace un rol important la Conferința Reuniunii din Bonn. În 1869, el a venit în Anglia ca să sfințească noua Biserică greacă din Liverpool și a fost găzduit de prelații britanici cât și de laici, ca și Gladstone și alții. George Williams a fost interpretul și ghidul său. Din cauza poziției personale teologice a arhiepiscopului Licurgos (trecutul lui cărturăresc fiind german) și în primii săi ani profesor la școala din Atena, el a avut dificultăți din cauza opiniilor sale largi. În timpul șederii lui în Anglia s-a organizat o conferință în Ely, în care toate punctele de acord și dezacord între cele două comuniuni au fost trecute în revistă sistematic, episcopul Ely fiind principalul vorbitor anglican (asistat de Williams și Canon F. Myrick). Singurul punct în care nu s-a putut ajunge la nici o reconciliere între cele două poziții a fost clauza *Filioque*. Arhiepiscopul a insistat pe înlocuirea sa necondiționată.

¹⁶⁶ Ediția Oxford a lui Pearson, 1797 este citată în *Pomenirea creștină*, p. 502: „expoziția crezului,” articolul VIII, nota v. II, 407. în ediția Bibliotecii lui Bohn este nota I despre p. 494 (de fapt despre p. 495). De fapt, Peterson a simțit că ambele părți ale controversii erau vinovate de intransigență: adăugirea nu a fost binevenită, dar doctrina nu era încă eretică, după cum au susținut grecii.

¹⁶⁷ Pusey, *Eirenikon*, p. 248 ff. Cf. cu o recenzie nesemnată a lui *Eirenikon*, în *Pomenirea creștină*, ianuarie 1866. Clauza a circulat nesensibil și fără intenție în întreaga Biserică Occidentală. Nu există nici o erezie în ea. Biserica greacă nu a avut nimic de a face cu Marea Schismă dintre est și vest. Clauza nu trebuie să fie un impediment sau un obstacol în calea restaurării intercomuniunii, care este singura problemă reală.

¹⁶⁸ *Jurnal*, 1868 (Hartford, 1869), p. 148, 169, 256, 258 f., 276, 421 f., 484.

¹⁶⁹ *Jurnal*, 1871. Raport despre Comitetul unit, p. 564 ff. Cf. Karmiris, *Orthodoxia etc.*, p. 332 f. (referințe la literatura din greacă). Arhiepiscopul Ghermanos a privit această acțiune „ca și primul pas în spre apropierea Bisericilor într-o problemă pur eclesială.” – Progres în spre Reuniunea Bisericilor anglicane și ortodoxă, *estul creștin*, v. X, No. 1, 1929, p. 23.

Au urmat apoi alte subiecte controversiale: numărul și forma tainelor, doctrina euharistiei, poziția preoției și a doua căsătorie a episcopilor, invocarea sfinților, rugăciuni pentru cei plecați, folosirea icoanelor și problema autorității celui de al Șaptelea Sinod Ecumenic. S-a ajuns la o anumită înțelegere, dar Arhiepiscopul a apărut cu putere punctul de vedere ortodox. El a concluzionat că Biserica britanică era o „Biserică ecumenică în toată regula, ca și a noastră” și că prin discuții prietenoase, se poate ajunge la unirea acestor două Biserici.” Nu a fost nici o discuție despre Doctrina Ordinilor și nu a fost făcută nici o încercare de a clarifica concepția „unirii prospective” sau a recunoașterii mutuale. Arhiepiscopul a transmis mesaje favorabile despre vizita și negocierile Sinodului Greciei.¹⁷⁰ Convenția Americană Generală din 1871 a luat știință de aceste noi dezvoltări și a decis să continue lucrările Comitetului ruso-grec.¹⁷¹ Pentru ultima dată, problema intercomuniunii cu Biserica estică a ajuns în fața Convenției americane în 1874. Încă din acele vremuri au fost stabilite contacte cu bisericile orientale de mai jos, ameară și coptă. Sentimentul general a fost că trebuiau purtate negocieri mai avansate de către ierarhia celor două Biserici și prin umare s-a desființat comitetul ruso-grec.¹⁷² Convocarea din 1873 de la Canterbury a fost prezentată cu câțva sugestii cu privire la interpretarea clauzei lui *Filioque* cu referire la propunerea Comisionarilor Regali din 1689. Convenția nu a luat nici o acțiune, nici în 1873 și nici mai târziu.¹⁷³ În acele vremuri, problema „vetero catolicilor” a apărut în discuțiile ecumenice și Bisericele orientale și-au pierdut temporar din importanță. Necazurile politice din est, târziu în anii '70 au contribuit la această descreștere a activității.

IX

Separarea unui grup substanțial de „vetero-catolici” din Roma, după Sinodul de la Vatican (1870) a provocat Biserica Ortodoxă să formeze o opinie cu privire la natura și statutul ecclesial al noului trup și cu privire la atitudinea care trebuie luată pentru această minoritate „neconformistă” catolică din vest. Sinodul de la Vatican a fost precedat de o lungă perioadă de conflicte și lupte lăuntrice în cadrul Bisericii Romane, între secțiuni și curente „liberale” și „ultramontane.” Creștinii necatolici din diferite țări priveau această luptă cu mare interes, neliniște și înțelegere, cu simpatie și așteptări. „Factorii ne-teologici” au jucat un rol proeminent în dezvoltarea conflictului ecclesial. Atitudinile ecclesiale au avut un impact imediat pe organizarea societății civile. Proclamarea prospectivă a infailibilității papale a fost simțită a fi o amenințare atât asupra suveranității statelor naționale, cât și cauzei generale a libertății. Promulgarea actuală a „noi dogme” a dus în Germania la extinderea aceluia *kulturkampf* politic disperat, care și-a avut propriile reflecții în alte țări europene. Deja în perioada mai timpurie noua creștere a absolutismului papal a obligat câțiva catolici liberali în Germania (și în alte țări) să privească în direcția estului ortodox. În legătură cu acest lucru numele lui Franz Baader trebuie menționat încă odată. Interesul său în Biserica Orientală datează încă din primii ani. În anii '30 el a trebuit să reconsidere din nou toată problema, în contextul unei rezistențe de gând și practică ultramontane crescânde. „Catolicismul” a fost sfârșit de la ruptura între est și vest și în est adevărata poziție catolică a fost reținută și continuată. Biserica Orientală a avut mult să contribuie la reintegrarea prospectivă a existenței creștine. Baader a sumarizat ideile lui în cartea: *Der Morgenländische und der Abelländische Katholizismus mehr in seinem innern wesentlichen als in seinem äusserlichen Verhältnisse dargestellt* (Stuttgart, 1841: scrisă în 1840). Această carte a fost descrisă ca și „cea mai mare

¹⁷⁰ *Jurnal*, 1871. Raport despre Comitetul unit, p. 564 ff. Cf. Karmiris, *Orthodoxia etc.*, p. 332 f. (referințe la literatura din greacă). Arhiepiscopul Ghermanos a privit această acțiune „ca și primul pas în spre apropierea Bisericilor într-o problemă pur ecclesială.” – Progres în spre Reuniunea Bisericilor anglicane și ortodoxă, „*estul creștin*”, v. X, No. 1, 1929, p. 23.

„Sumarul unei Conferințe” de la Ely a fost înmănat raportului Comitetului ruso-grec în 1871, *Jurnal*, 1871 (Hartford, 1872), p. 577 ff.; cf. p. 571 f. raportul arhiepiscopului Lycurgos în greacă în *Evangelikos kyrux*, v. 2 (1870) și cu traducere engleză, separat, Londra, 1876 cf. sumarul *Church Quartely Review*, v. III, p. 64-94, G. Williams, *O colecție de documente cu privire în principal la vizita lui Alexandru, Arhiepiscop de Syros și Tonos în Anglia în 1870*, Londra, 1876; Skene, *Viața lui Lycurgos etc.*; D. Balanos „Arhiepiscopul A. Lykourgos,” în *Theologia* v. 1, 1923, p. 180-194 (în greacă), cf. Karmiris, p. 337.

¹⁷¹ *Jurnal*, 1871, p. 197, 350 f., 355; Raportul comitetului, p. 565 ff.

¹⁷² *Jurnal*, 1874, Apendice X, p. 540 ff. Cf. Raportului Episcopului Bedell despre negocierile lui cu „Bisericile Orientale,” tipărit pentru Comitetul Unit, 1875-1879.

¹⁷³ Raportul Comitetului unit, *Jurnal*, 1874, p. 584 ff.

carte ecumenică a secolului al XIX-lea” (E. Benz). Este dificil să determinăm în ce măsură a exercitat influență directă asupra cercunilor mai largi.¹⁷⁴

În anii imediat următori Sinodului de la Vatican exista o neliniște crescândă între clericii romani, în special în Franța. În 1861, un preot francez educat, Abbé Guettée, a cărui *Istoria a Bisericii franceze* a fost pusă la index, s-a alăturat Bisericii Ortodoxe din Paris și a fost atașat capelei ambasadei ruse. În cooperare cu capelanul rus, Părintele Iosif Vassiliev, care a fost angajat în lupta literară cu ultramontanii francezi, Guettée a format un magazin dedicat cauzei Reformei și Reuniunii, *Union Chrétienne*, care a avut timp mulți ani o circulație largă în vest. A fost de fapt una dintre primele publicații ecumenice creștine. La început, Guettée a fost interesat în cooperarea anglicană, dar mai târziu de devenit ostil lor. El a privit „reîntoarcerea” la credința și practica Bisericii primare și la reuniunea cu estul ca singura cale de ieșire din impasul roman. Într-un anume sens a fost o anticipare a mișcării „vetero-catolice.” Eugene Michaud, mai târziu editorul celebrului *Revue Internationale Kirchliche Zeitschrift*) a fost pentru un timp asociat cu Guettée și probabil că de la el a moștenit simpatia sa față de Biserica Răsăritului.¹⁷⁵

Mai trebuie menționat un alt nume. Dr. Joseph J. Overbeck care a publicat în anii '60 un număr de cărțuși și pamflete, în germană, latină și engleză, apărând nu numai „întoarcerea” la Ortodoxie dar și restabilirea Bisericii Ortodoxe în occident. Overbeck (1821-1905) a fost original un preot romano-catolic și pentru o vreme profesor privat la facultatea de teologie din Bonn. În această perioadă el a avut legături cu Döllinger. El a părăsit Biserica și a migrat în Anglia, unde a stat pentru tot restul vieții. În 1865 el s-a alăturat comuniunii ruse din Londra, ca și laic. El avea un plan mai larg în minte. El a anticipat retragerea unui număr mare de clerici și laici romano-catolici din autoritatea romană în viitorul apropiat și era foarte preocupat cu problema restaurării „catolicismului ortodox” în vest. El privea unirea cu estul ca și singura soluție practică, totuși a voit să păstreze ritualul occidental și toate acele tradiții și obiceiuri occidentale care puteau fi compatibile cu credința și canoanele estului ortodox. De fapt, a fost un proiect ambițios al „ortodoxiei de ritual occidental,” cumva paralel cu „catolicismul ritualului oriental.”

Un apel formal a fost prezentat Sinodului rus (și probabil patriarhului ecumenic) în 1869; și în 1870 și 1871 Overbeck a vizitat Rusia. O schiță provizională a ritualului propus a fost pregătită de Overbeck, bazată pe multe mese catolice, cu anumite interpolări din ritualul mozarabic. Părintele Eugen Popov a înmănat cu toată inima proiectul Sfântului Sinod. În principiu, Sfântul Sinod a fost gata să aprobe planul, dar o decizie finală a fost amânată în legătură cu dezvoltările ulterioare ale mișcării vetero-catolice. Sfântul Sinod era nerăbdător să stabilească dacă se găsea un număr suficient de oameni în vest care să se alăture proiectului în discuție. Schema a fost înmănată patriarhului ecumenic în același an (sau în 1872), dar numai în 1881 (după vizita personală a lui Overbeck în Fanar) s-a acționat. S-a numit un comitet care să analizeze proiectul. Acesta a raportat favorabil în 1882 și patriarhul și-a dat aprobarea provizională, presupunând că și restul Bisericilor vor fi de acord. Se pare că s-a făcut un protest din partea sinodului Bisericii grecești. Proiectul a fost abandonat de Sinodul rus în 1884, după sfatul noului capelan rus în Londra, Părintele Eugen Smimov. A existat un element utopic evident în schemă care a eșuat să atragă orice număr apreciabil de aderenți. Totuși nu a fost doar un vis fantastic. Întrebarea ridicată de Overbeck a fost pertinentă, chiar dacă răspunsul lui a fost conceput confuz. Probabil că viziunea lui Overbeck a fost mai mare decât interpretarea lui personală. Era o viziune a unui *urkatholizmus*, restaurat în Occident cu ajutorul și în comuniune cu Biserica Ortodoxă Catolică a estului, care nu a fost niciodată implicată în variațiile vestului. Overbeck a fost diferit de principala mișcare vetero-catolică prin accentul emfatic pe nevoia unei comuniuni restaurate cu estul cu scopul de a face reală reîntoarcerea la un catolicism

¹⁷⁴ Cartea lui Baader retipărită în *Sämtliche Werke*, ediție de F. Hoffman, Bd. X, s. 89-259. Celelalte scrieri ale sale în legătură cu această problemă sunt colecționate în v. V și X din aceeași ediție. Material important este împrăștiat în corespondența lui, parțial în v. XVI din *Sämtliche Werke*, dar în special în *Scrisoni inedite*, publicate recent de E. Susini, v. I, Paris, 1942; vol. II și III, Viena, 1951 (cu note și comentarii importante). Cf. Benz, *Die abendländischen Sendung* (bibliografie), Ernst Gaugler, *Franz von Baaders Kampf gegen die Alleinherrschaft des Papstes in der katholischen Kirche*, în I. K. Z., 1917, No. 3.

¹⁷⁵ Dr. W. Guettée, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*, Paris, 1889; cf. Meyrick, *Memorii*, p. 181-182; Vasiliev, *Letters from Paris* (1846-1867), ediție de A. I. Broski, Petrograd, 1915 (în rusă); S. Sușcov, *Necrologul lui Guette*, *Terovski Vestnik*, (Mesagerul ecclesial), 1890, Nr. 22 și 23. *Scrisoare deschisă către episcopul de Nantes* de Vasiliev și următoarea discuție – două pamflete în franceză, Paris, 1861; și *Scrisoare deschisă către Guizot* C. A. Kireev, „Der Oberpriester Joseph Wassilieff,” în *Revue Internationale de Théologie*, IV, 4, 1896 (de asemenea câteva corespondențe cu Episcopul Jacquemet și o notă scurtă de Michaud). A se vedea Jean Remy Palanque, *Catholiques libéraux et Gallicans en France face au Concile du Vatican* (Aix-en-Provence, 1962) și Raoul Dederen, *Un réformateur catholique au XIXe siècle, Eugène Michaud, 1839-1917* (Genève, 1963).

pre-roman. Era nerealist a trece cu vederea separația care dura de secole. Aceasta fost principala afirmație a scurtului său pamflet latin: *libellus invitatorius ad clerum laicosque Romano-Catholicos qui antiquam Occidentis Ecclesiam ad pristinam puritatem et gloriam restauratam videre cupiunt* (Halle, 1871). Magazinul său, *The Orthodox Catholic Review* nu poate fi trecut cu vederea de istoricii ideii „reuniunii catolice.” Proiectul lui Overbeck a fost respins în întregime de partizanii anglicani ai intercomuniunii cu estul. A fost denunțat de (Cancelarul Comitetului Intercomuniunii Convocației de la Canterbury, Dr. Frazer) ca și o „procedură schismatică și o simplă copie a agresiunilor necatolice și necanonice ale Bisericii Romei.” A fost descris ca o încercare de a crea o „nouă Biserică,” cu obiectul expres de a face prozelitism „în jurisdicția Episcopatului anglican.” Pe de altă parte, Overbeck a fost suspectat de cei care nu puteau separa ortodoxia catolică de ritualul *oriental*. Așa a fost cazul cu un grup de englezi convertiți al ortodoxie, conduși de părintele Timothy Hatherley, care a fost primit în Biserica ortodoxă în Londra în 1856 – prin (*re*)-botezare și hirotonit în preoție la Constantinopol în 1871. El a avut o mică comunitate în Woolverhampton. Zelul său misionar a fost denunțat Patriarhului Constantinopolului și i s-a interzis formal de patriarh „să mai facă prozelitism între membrii Bisericii anglicane,” fiindcă ar putea submina schema mai largă a reuniunii ecclesiale. A fost rezultatul intervenției Arhiepiscopului de Canterbury la Fanar. Se pare că această dezaprobare a intențiilor lui Hatherly faptului că el s-a alăturat din nou Bisericii ruse. El nu a avut nici un fel de simpatie față de planul lui Overbeck. El voia doar o ortodoxie estică, dar probabil cu folosirea englezei. În Rusia proiectul lui Overbeck a fost puternic susținut de procuratorul șef al Sfântului Sinod, Conte Dmitry A. Tolstoy, un puternic oponent al pretențiilor romane și autorul cărții despre *Catolicismul Roman în Rusia* (ediția engleză, cu prefață de Episcopul Moray, etc., 2 vol., Londra, 1874). Interesul și simpatia lui Tolstoy au fost determinate probabil de considerații „ne-teologice.” Așa a fost și susținerea Bisericii vetero-catolice în Germania de Guvernul din Prusia și alte teritorii. Toată schema poate fi înțeleasă numai în contextul situației istorice intricate în Europa în anii care au precedat și care s-au succedat Sinodul de la Vatican. Problema ecclesială nu putea fi separată de cea politică și „dogma de la Vatican” avea în sine implicații „politice” evidente.

X

Nădejdea reuniunii a fost exprimată clar în Manifestul München Whitsunday al grupului german „vetero-catolic” (în procesul formării), iunie 1871 și reuniunea cu „Biserica rusă și greacă-orientală” a fost menționată în programul (primului) Congres Catolic ținut în München în septembrie al aceluiași an (para. 3). Scopul și principiul conducător al noii mișcări a fost de a „reforma” Biserica în duhul Bisericii primare. La Congres a fost prezent un vizitator ortodox, profesorul J. Ossirin de la Academia Teologică din Sank Petersburg, care avea să joace un rol important în negocierile de mai târziu dintre ortodocși și vetero-catolici. Următorii vizitatori ortodocși au fost prezenți la Congresele din Cologna (1872), Konstanț (1873) și Freiburg (1874): părintele John Janișeff, în acel moment rectorul Academiei Teologice din Petersburg; colonelul (mai târziu generalul) Alexander Kireev și alții din Grecia, incluzând Profesorul Zikos Rhossis din Atena, ca și reprezentant semi-oficial al Sfântului Sinod al Bisericii eline. S-a stabilit o Comisie specială pentru Reuniune de Al Doilea Congres Catolic de la Cologne care a fost împuternicit să stabilească contacte cu agențiile existente pentru reuniune și să studieze situația Bisericilor. Aceasta includea teologi de vârf din grupul vetero catolic: von Döllinger, Friedrich, Langen, Michaud, von Schulte. În conferințele sale despre Reuniune, ținute în München în ianuarie și februarie 1872, von Döllinger a pus un accent special pe caracterul patristic și tradițional al Bisericii Orientale. „În general, Biserica Orinetală a rămas acolo unde era atunci când cele două părți ale creștinătății erau încă în comuniune.” Chiar și în secolul al XII-lea sensul unității nu a fost deja pierdut. Separația s-a întâmpenit atunci când vestul a avansat dezvoltările lui independente, culminând în contra-reformă („Conferințele” Döllinger au fost publicate mai întâi într-un periodic german, *Die Allgemeine Zeitung* și traduse imediat în engleză de H. N. Oxenham, *Conferințe despre reuniunea Bisericilor*, Londra și New York, 1872; ediție germană separată numai în 1888, Nordlingen). Anglicanii din Anglia și din Statele Unite au fost foarte interesați încă de la început de noua mișcare de pe continent, „Societatea anglo-continentală” fiind principala agenție de studiu și contact (Edward Harold Browne, Episcop de Ely, președinte și Canon F. Meyrick, secretar).

În Rusia, cauza vetero-catolicilor a fost sponsorizată și promovată de un grup de clerici și intelectuali, uniți prin „Societatea Prietenilor Instrucției Religioase,” branșa Sank Petersburg, sub președinția marelui duce Constantin (fratele

împăratului Alexandru al doilea). Vizitatori ruși la conferințele vetero-catolice au fost membrii și delegați ai acestei Societăți și nu reprezentanți oficiali ai Bisericii. A fost numită o conferință specială care să poarte negocieri cu ortodocșii, numită la al Treilea Congres Vetero-Catolic la Constanț, sub conducerea profesorului J. Langen. Această comisie a stabilit dintr-o dată o relație foarte apropiată cu grupul rus. Principala problemă pusă în discuție a fost cea a unei înțelegeri doctrinare. O „Expoziție a principalelor diferențe în dogmă și liturghie care distinge Biserica vestică de cea Ortodoxă orientală” a fost pregătită de Societatea rusă și trimisă Comisiei Vetero-catolice, încă de la începutul anului 1874. A fost o conferință informală pentru teologi, nu o întâlnire formală pentru delegați oficiali. Semnificația istorică a acestei Conferințe a fost că pentru prima dată teologii celor două tradiții s-au întâlnit pentru o conferință franc imparțială despre principalele puncte ale credinței catolice. S-a adoptat o metodă istorică și „canonul” Sfântului Vincențiu al Lerinului a fost folosit ca și criteriu: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*.

A existat o anumită ambiguitate cu privire la acest criteriu. Reprezentanții anglicani au insistat că controversa să fie limitată la doctrina și practica Bisericii primelor șase secole „și nici un document de o dată mai târzie să nu fie luat în considerație,” după cum s-a exprimat Meyrick într-una din scrisorile sale către Döllinger. Nu implică această mărturisire o concepție esențial statică a Bisericii și Tradiției? Ar trebui oare „universalul” să fie redus la „antic”? Nu a fost „vocea vie” a Bisericii lăsată afară și o cercetare academică substituită pentru o căutare duhovnicească pentru adevăr? Se găsea adevărul numai în textele vechi și nu în experiența vie a Bisericii? Primul punct de divergență a fost încă odată clauza *Filioque*. După o lungă dezbatere s-a convenit că clauza a fost introdusă nepotrivit și că era foarte de dorit să se găsească o cale în care forma originală a Crezului să fie restaurată, fără să compromită adevărul esențial exprimat în acest articol (schiza finală a fost sugerată de episcopul de Winchester, Dr. Browne, mai întâi de Ely). Discuția despre doctrină a fost amânată și o comisie teologică a fost numită să pregătească un raport. Pe de-a întregul, concluziile Conferinței de la Bonn au fost primite cu satisfacție și nădejde. A Doua Conferință s-a întâlnit din nou la Bonn, în 1875 când membrii au fost foarte mulți. Au fost aproximativ de 65 de reprezentativi anglicani. Grupul ortodox a fost mult mai larg și mai reprezentativ, incluzând delegați numiți oficial de Patriarhul ecumenic, Biserica României, Biserica Greciei, Mitropolitul din Belgrad etc. Principala problemă a fost cea a reconcilierii între doctrinele estice și vestice despre Duhul Sfânt. După o dezbatere tensionată și încordată, Conferința a căzut de acord în cele din urmă cu o afirmație comună, bazată pe învățăturile Sfântului Ioan Damaschinul, care poate fi privită ca și un sumar al doctrinei ținute în est și vest în veacul Sinoadelor Ecumenice. Sfântul Ioan a fost întotdeauna privit în vest ca și o autoritate, care în același timp a fost un exponent al tradiției grecești. Au mai fost ridicate și discutate și alte probleme, dar nu s-a luat nici o decizie. Delegații ortodocși au ezitat să se dedice oricărei afirmații despre validitatea Rânduielilor anglicane. Pe de altă parte, ei nu au putut fi de acord că invocarea sfinților trebuie privită ca și o practică privată opțională și lăsată discreției private a credincioșilor și comunităților individuale. Anglicanii au fost mult mai grijulii în acest moment. Sentimentul general a fost că conferința a reușit în punerea unei baze pentru înțelegere despre doctrina Duhului Sfânt. Din nefericire s-a dovedit a fi un optimism nejustificat. Este adevărat că vetero-catolicii au fost deplin mulțumiți de tezele de la Bonn pe această tematică. Profesorul Langen a sumarizat încă odată toată discuția acestei cărți *Die Trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche* (Bonn, 1876). De partea rusă, afirmații similare au fost făcute de S. Kokohmski (*Învățătura Bisericii primare despre purcederea Duhului Sfânt*, Sank Petersburg, 1875) și N. M. Bogorodski, *Învățătura Sfântului Ioan Damaschin despre purcederea Duhului Sfânt*, Sank Petersburg, 1879; în rusă).

A existat o înțelegere între Ortodocși și Vetero-catolici. Între anglicani a existat o diviziune vizibilă. Unii delegați anglicani la Bonn au fost destul de pregătiți să omită clauza *Filioque* din crez și s-a afirmat că în America o astfel de acțiune a fost cerută de 56 de dioceze ale Bisericii protestante episcopale. Altele au fost puternic pornite în favoarea primirii lor și au fost incapabile de a merge mai departe decât o explicație cu privire la introducerea clauzei. După Conferință poziția din urmă a fost apărută cu putere de Pusey. În general el a avut propriile neînțelegeri cu privire la mișcarea vetero-catolică și el a fost în acele vremuri nemulțumit în special de ceea ce a simțit a fi „o atitudine impracticabilă a Bisericii ruse” (după cum s-a exprimat Liddon). Încă din 1872, el i-a scris lui Williams: „cred că face un rău poporului nostru obișnuindu-i cu idea abandonării lui *Filioque* și rușilor prin faptul că îi aprindem.” El a voit să țină poziția occidentală intactă și chiar să o impună asupra estului. Chiar după a Doua Conferință de la Bonn el l-a instruit

pe Liddon: „nu văd nici o ocazie pentru nici o formulă în care grecii și noi ar trebui să fim de acord. Suntem mulțumiți să-i lăsam singuri... Nu le cerem nimic, în cazul reuniunii, ci să ne lase cum suntem.” Când a auzit că Asociația Bisericii de Răsărit a petiționat Convocarea de a lua rezoluția de la Bonn în considerare, el a intervenit imediat cu o scrisoare la *Times* conținând un avertisment despre „linia agresivă” adoptată de ecclesiatici ruși și un argument împotriva comuniunii cu Biserica estică, „neștiind ce fel de consecințe v-a implica pentru noi înșine.”

Casa Episcopilor Convocării de la Canterbury a aprobat afirmația de la Bonn la fel cum a făcut și Comitetul Casei de Jos. Se aștepta ca fie schimbată clauza la Conferința Lambeth din 1878. Pentru Pusey era un dezastru iminent. El și-a sumarizat obiecțiile într-un tratat lung: „Despre clauza, „și din Fiul” cu privire la Biserica estică și Conferința Bonn. O scrisoare către Reverendul H. P. Liddon, D.D. (Oxford, 1876). „Pierderea lui „și din Fiul” ar însemna pentru gândirea noastră engleză neteologică, pierderea doctrinei Trinității,” mărturisea el. El a contestat autoritatea Sfântului Ioan Damaschinul, „un scriitor care a fost, concluzionează eu, neobișnuit cu Părinții greci timpurii, al căror limbaj el îl respinge și care cu siguranță nu a știut nimic despre Părinții noștri latini.” Putem avea impresia că lui Pusey îi era frică de orice care putea fi interpretat ca și o concesie în fața Estului. Sau după cum s-a exprimat Canon Meyrick, unul dintre delegații de la Bonn, el era prea mult interesat de legăturile cu Roma (el corespunde cu Newman în acest subiect) și a vrut să evite tot ceea ce ar fi putut lărgii chiasmul între Anglia și Roma. În aceste circumstanțe vetero-catolicii au simțit că ar fi neînțelept să mai țină o nouă conferință, care a fost programată provizional pentru 1876.

Un alt factor nefavorabil a fost că Dr. Overbeck (care a fost și el la Bonn) a reușit în a crea stânjenire între ortodocși. El a afirmat că nu a existat o unitate reală între vetero-catolici și nici o aplecare spre Ortodoxie (a se vedea cartea sa: *Die Bonner Unionskonferenzen, oder Altkatholizismus und Anglicanismus in ihrem Verhältnis zur Orthodoxie. Ein Appellation an die patriarchen und Heiligen Synoden der Orthodoxen Katholischen Kirche* (Halle, 1876). Overbeck a fost preocupat destul de mult cu propria schemă a unei „Ortodoxii de ritual vestic” și nu a simpatizat cu nici o manieră propusă a reconcilierii catolice. Un punct important a fost implicat aici. Unii ortodocși au favorizat recunoașterea imediată a intercomuniunii cu vetero-catolicii ca și un trup ecclesial care a păstrat Succesiunea Apostolică și a mărturisit *de facto* doctrina ortodoxă în toate punctele esențiale și era deja (*de facto*) o parte a Bisericii ortodoxe, o „rămășiță” credincioasă ortodoxă în Vest chiar și dacă a fost implicată temporal în schisma romană. Atunci nu a mai fost necesar nici un act special pentru reuniune. Tot ceea ce era nevoie era ca unitatea existentă să fie atestată și încunoștințată. Punctul de vedere a fost reprezentat printre ruși de A. A. Kireev, Părintele Janișev și profesorul Ossinin. Pe de altă parte putea fi argumentat dacă chiar după ruperea lor de Roma Vaticanului, vetero-catolicii erau încă în schismă, pur și simplu fiindcă Roma a fost în schismă de secole și separarea de Roma în secolul al XIX-lea nu a însemnat pur și simplu o „întoarcere” la Biserica nedivizată a primelor secole. În conformitate, doctrina Bisericii nu a fost niciodată discutată în această perioadă de negocieri și înțelesul „reuniunii” nu a fost clarificat cum se cuvine. Complicațiile politice de la sfârșitul anilor '70 (tensiunea crescândă între Anglia și Rusia s-au accentuat tocmai pe „problema estică”) a făcut cooperarea teologică între anglicani și ortodocși imposibilă pentru o vreme. Contactele între ortodocși și vetero-catolici au fost pierdute.¹⁷⁶ Ele au fost reînnoite numai după un interval lung, după formarea Uniunii Vetero-catolice (1889) și Al

¹⁷⁶ Analiză și trecere în revistă scurte: Dr. Steinwachs, „Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus,” în *International Kirchliche Zeitschrift*, 1911, Hf. 2 și 4. Pentru perioada timpurie a Mișcării ar trebui consultate minutele („Verhandlungen”) Congresului și informațiile din *Deutscher Merkur. Bericht über die Unions-Konferenzen 1874 și 1875*, editat de Dr. Reusch, Bonn, 1874, 1875, traducere engleză – *Conferința reuniunii de la Bonn*, 1874, Rivingtons, Londra, 1874, *Rapoarte despre Conferința Uniunii...*, tradus de Rev. S. Buel, cu prefață de Rev. R. J. Nevin, New York, 1876. „Tezele” de la Bonn sunt repetate în Appendix la *Raportul comisiei doctrinare* (numită de conferința de la Lambeth din 1930), 1930. Cf. (articol nesemnat) „Reuniunea Conferințelor de la Bonn,” în *Church Quarterly Review*, v. I, 1877-1878, p. 421-465 (în legătură cu cărțile de Pusey și Swete). A existat o ediție franceză a *Process-Verbaux* a întâlnirilor Societății rusești a prietenilor etc. (Société des Amis de l'instruction religieuse), câteva nume, Bruxelles, 1872 ff. Meyrick a fost profund impresionat de delegații ruși de la Bonn: o mânăuire uimitoare a limbii și o erudiție surprinzătoare, egală cu cea a lui Dollinger. Cf. *Correspondența între membrii Societății anglo-continentale și (1) vetero-catolici, (2) oamenii Bisericii Orientale...*, ed. de Rev. Frederick Meyrick, MA Rivingtons, Londra, 1874. Cf. rapoartele Sinodului din Atena de profesorul Rhossis (1876) și Profesorul Damalas (1875) – în greacă. Despre poziția lui Pusey a se vedea Liddon, *Viața lui Pusey*, v. IV, p. 292 ff. Pusey a mărturisit că *Filioque* nu a putut fi găsit în Epifanie și Sfântul Chiril al Alexandriei; a se vedea în prefața *Comentariului la Evanghelia după Sfântul Ioan*, de Sfântul Chiril (în *Biblioteca Părinților*), editată de Philip E. Pusey – o mare parte din ea scrisă de E. B. Pusey (Liddon, p. 432). Cf. E. Michaud, „L'état de la question de Filioque après la Conférence de Bonn de 1875,” în *Revue International*, III, 1, 1895; Kireev și Meyrick, *ibid.*; Kireev, „Erklärungen von professor Ossinin in München und Bonn” (1871 und 1875), *ibid.*, IV, 2 1896, p. 489-501; J. Ossinin, *An Eastern View of the Second Conference at Bonn*, traducere engleză,

doilea Congres Internațional Vetro-Catolic în Lucerna (1892). O nouă linie între Ortodocși și teologii vetro-catolici a fost stabilită prin cooperare în noul periodic creat: *Revue Internationale de Théologie* (din 1893).

Sinodul rus a numit în 1892, un comitet special sub conducerea lui Antonie (Vadkovski), în acel moment Arhiepiscop de Finlanda (mai târziu Mitropolit de Sank Petersburg și membru președinte al Sinodului). Pe la sfârșitul anului acest comitet a fost gata cu un raport, care a fost aprobat de Sinod și comunicat patriarhilor estici. Concluziile au fost în general în favoarea recunoașterii. Acesta a fost punctul de susținere al Cărții *Vetero-catholicismul* de V. Kerenski, mai târziu profesor la Academia Teologică din Kazan (în rusă, Kazan, 1894). În Grecia opiniile au fost împărțite: Arhiepiscopul Nichifor Kalogeras de Patras și profesorul Diomedes Kirakos, de la Universitatea din Atena, au apărut clauza vetro-catolică, în timp ce alți doi profesori, Zikos Rhossis și Mesoloras, s-au opus cu violență. Patriarhul Antimos al Constantinopolului, răspunzând Reuniunii Enciclicii lui Leon XIII, *Paraclara gratulationis*, 1895, i-a citat pe vetro-catolici ca și apărătorii adevăratei credințe în Occident. Între timp, Al Treilea Congres Internațional al vetro-catolicilor din Rotterdam, în 1894 și-a numit propria comisie să examineze raportul rus. Trei puncte au fost semnalate pentru un studiu mai detaliat: clauza *Filioque*, doctrina transsubstanțierii și valabilitatea ordinelor daneze. În acest moment au existat diviziuni între teologii ruși, doi profesori de la Kazan, Gușev și Kerenski au găsit interpretarea vetro-catolică a acestor puncte în discuție evazive și lipsite de disacord cu poziția ortodoxă; Janișev și Kireev, din contră au fost deplin mulțumiți. S-a iscat o polemică pe cîste.

Cea mai importantă contribuție la discuție a fost un eseu de profesorul V. V. Bolotov, profesor eminent de Istoria Bisericii la Academia din Sank Petersburg: „Thesen über das *Filioque*” (publicată în traducere germană, de Kireev, fără numele autorului, în *Revue Internationale*, în 1898). Bolotov a sugerat o distincție strictă între (1) dogme, (2) „teologumene” și (3) opinii teologice. El a descris „teologumenele” ca și opinii teologice ținute de acei învățători antici ale căror autoritate a fost recunoscută în Biserica nedivizată și sunt priviți ca și „învățători ai Bisericii.” Toate „teologumenele” sunt privite ca și permisibile, atâta vreme cât nu se pretinde pentru ele o autoritate dogmatică obligatorie. Consecvent, *Filioque*, pentru care autoritatea lui Augustin poate fi citată, este o opinie teologică permisibilă, dacă nu este privit ca și *credendum de fide*. Pe de altă parte, Bolotov mărturisise că *Filioque*, ca și opinie teologică privată, nu ar trebui privit ca și *impendium dirimens* în fața restaurării intracomuniunii între Biserica Ortodoxă și Catolică. Ar trebui adăugat că clauza Credală a fost omisă de vetro-catolici în Olanda și Elveția (și pusă în paranteze în cărțile liturgice în Germania și Austria, pentru ca în cele din urmă să fie omisă). Adică, a fost exclus din profesiunea formală a credinței.

În acest moment al negocierilor, doctrina Bisericii a fost menționată pentru prima dată, în sensul că „vetro-catolicii” trebuie să fie priviți ca și o schismă și nu pot fi primiți în comuniune cu Biserica Ortodoxă numai pe baza acceptării formale a sistemului teologic deplin al Bisericii contemporane. Această teză a fost susținută mai întâi de Părintele Alexis Mațev, capelanul rus de la Berlin și un liturgist distins, în 1898 și apoi dezvoltată de Episcopul Serghei (Stragorodski), în acel timp Rector al Academiei Teologice din Sank Petersburg (mai târziu al doilea patriarh al Moscovei după Revoluția rusă). Acestei afirmații i s-a opus cu putere un alt teolog rus, Părintele Pavel Svetlov, profesor de religie la Universitatea din Kiev. Probabil că el a mers prea departe. Definiția sa dată Bisericii a fost prea vagă și atotcuprătoare. În viziunea lui, Biserica era „o unitate invizibilă sau indivizibilă de credincioși, împrăștiați prin toate Bisericile,” care în cele din urmă îmbrățișează pe toți care s-ar descrie pe sine ca și creștini. În cele din urmă, toate denumirile creștine coincid în punctele esențiale. Diferențele nu sunt esențiale și în general sunt exagerate. Biserica Ortodoxă nu este nimic altceva decât o parte din Biserica universală, din care Biserica vetro-catolică, în propriul ei drept, este o altă parte. Acest radicalism nu poate fi încredințat autorităților ecclesiale. Totuși, conversația teologică a continuat, până la izbucnirea celui de al Doilea Război Mondial și vizitatorii și observatorii ortodocși au participat la toate Congreșele Vetro-catolice. Nu s-a întreprins nici o acțiune.¹⁷⁷

Boston, 1876, „Briefe von Dollinger, Reikens, Weber, v. Schulte und General Kirejew,” ed. de D. N. Jakschisth, în *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, XIX, 1 a. 2, 1929, „Quelques lettres du General Kireev au Professeur Michaud sur l'Ancien-Catholicisme,” 1893 (cf. J. H. Morgan, „Early Orthodox-Old Catholic Relations,” Generalul Kireev și profesorul Michaud, în *Church Quarterly Review*, (1951). A se vedea o scrisoare deschisă interesantă de Ivan Aksakov către Dollinger încă de la începutul Mișcării vetro catolice – „Brief an Dollinger von Einem Iainien der Russisch-Orthodox Kirche aus Moskau,” Berlin, 1872, p. 39: nu este destul a denunța Sinodul de la Vatican, din moment ce inovațiile nu încep numai în 1870 – „*Filioque*,” Tridentum, este posibilă o rămășiță catolică, ca și o formare ecclesiologică?

Contactele prietenești între anglicani și ierarhii și indivizii ortodocși orientali, în sepecial în est, au fost destul de numeroase în anii șaptezeci și nouăzeci. Ele au fost motivate deschis de anumite considerații „non-teologice” și nu au promovat perceptibil cauza reuniunii sau a *apropierii*. În 1888, A Treia Conferință Lambeth a adoptat o rezoluție importantă (17): „această conferință, bucurându-se de comunicațiile prietenești dintre Arhiepiscopii de Conterbury și alți episcopi anglicani, dorește să-și exprime nădejdea că barierele către o comuniune mai deplină vor fi, pe parcursul timpului, mutate printr-un intercurș și iluminare extinsă.” Se pare că „barierele” s-au simțit a fi formidabile, dacă nu de netrecut. Sub-comitetul Conferinței a trebuit să menționeze din nou nu numai clauza *Filioque*, ci și insistența estică pe întreita scufundare la Botez și un ritual inadecvat al mirungerii. „Este dificil pentru noi să intrăm în relații mai intime cu acea Biserică atâta vreme cât are cultul icoanelor, invocarea sfinților și cultul Fecioarei Maria,” chiar dacă grecii critică păcatul idolatriei.¹⁷⁸

În același an, în legătură cu celebrarea Aniversării a nouă sute de ani de la Convertirea rușilor, arhiepiscopul Adward Benson de Canterbury a decis să trimită o scrisoare oficială de felicitări și dorințe de bine Mitropolitului de la Kiev. În scrisoare, el s-a referit la dușmanul comun al Bisericilor ruse și anglicane, însemnând evident Roma și la unitatea credinței în evanghelie, după cum a fost statornicită de Sinoadele Ecumenice ale Bisericii nedivizate. Mișcarea i-a fost sugerată arhiepiscopului de un grup de oameni ai Bisericii interesați de creștinismul oriental și probabil că de antagonismul estului împotriva pretențiilor romane încredințate Bisericii prin arhiepiscop. În replica sa, Mitropolitul Platon a ridicat pe neașteptate problema unei reuniuni formale. „Dacă și dumneavoastră, după cum apare din scrisoarea voastră, doriți să fim una cu voi în legătura Evangheliei, vă rog să-mi comunicați distinct și definit în ce condiții considerați că ar fi posibilă unirea Bisericilor noastre.” Bătrânul mitropolit a scris din partea sa și totuși este improbabil că a ridicat o astfel de problemă atât de importantă, fără sfatul unor oameni cu autoritate. Este adevărat, totuși, că mitropolitul Platon a avut o viziune destul de largă despre unitatea Bisericii și cu o anumită ocazie afirmat public că „zidurile despărțirii nu au ajuns la rai.” Arhiepiscopul Benson a răspuns în numele Episcopilor Angliei și a ridicat două puncte. „Mai întâi și mai presus de orice, atragerea împreună a inimilor indivizilor care compun cele două Biserici care a eșuat „în a fi una.” În al doilea rând, o acceptare mai mult sau mai puțin formală a poziției fiecăruia cu tolerare față de orice punct de diferență: lipsa de interferență a fiecăruia față de orice punct.” Primul punct a permis autorizarea intercomuniunii și în al doilea a fost implicată recunoașterea Rânduieilor anglicane. Cu privire la acest punct Biserica rusă nu a întreprins nici o acțiune. Din punctul de vedere ortodox, bineînțeles, problema reală nu a fost cea a „tolerării” sau „non-interferenței,” ci cea a *înțelegerii*.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Scurt rezumat în articolul lui Steinwachs (a se vedea n. 50). Se poate urma cursul negocierilor și discuțiilor în articolele și cronicile lui *Revue Internationale* (1893-1910) și *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (din 1911). Sumarul lui Kerenski de Kireev, R. I. Th., III, 1895, 2 Episcopul Serghei, „Qu'est ce qui nous séparé des anciens-catholiques,” *ibid.*, XIII, 2 a 3, 1905, cf. cărți sale rusești, *Doctrina creștină*, v. I, Kiev, 1910, p. 208 ff. „Tezele” lui Bolotov (nesemnate) – R. I. Th., IV, 4, 1898, p. 681-712 (textul rus – din manuscris – în *Khristskoe Chtenie*, 1913, mai, cf. A. I. Brillianov, „Lucrările lui Bolotov cu privire la problema lui Filioque și polemicele împotriva Tezelor sale din literatura rusă,” *ibid.*, Aprilie. Despre Kireev. Olga Novicoff, *Le General Alexandre Kireev et l'ancien-catholicisme*, Berna, 1911. „Materiale despre istoria problemei vetero catolice în Rusia” (Scrisorile lui Janișev către Kireev și a lui Kireev către Arhiepiscopul Nikolai – din America – cu note de profesorul J. P. Sokolov), în *Khristskoe Chtenie*, 1911, mai, iunie și noiembrie. Rezumat bibliografic al literaturii despre vetero catolicism în Rusia – într-un articol de Triumfov, în *Strannick* [Pelerinul], 1913, iulie august. A se vedea o scrisoare interesantă a profesorului Kyriakos către Michaud, în R. I. Th., XIII, 4, 1905, în care descrie situația din Grecia și își afirmă propriul punct de vedere: „selon moi, vous n'avez pas besoin d'être reconnus comme Église Orthodoxe par aucunes autres Églises, vous êtes orthodoxes *ipse facto*.” El a adaugă că același lucru v-a fi adevărat despre Biserica anglicană, atunci când îi respinge articolele (p. 720). Majoritatea aveau o altă opinie, la fel cum a avut și patriarhul Ioachim III. O encidică de patriarhul Anthimos în traducere în R. I. Th., IV, 2. Conform despre Janișev și participarea sa la conversațiile cu Vetero-Catolicii articolul de profesorul J. P. Sokolov, în *Khristskoe Chtenie*, 1911, februarie.

¹⁷⁸ Rezoluția și pasajele relevante din raporturile Lambeth sunt colectate în estul creștin, XI, 2, vara, 1930, - „Primele Conferințe Lambeth și estul ortodox,” p. 73-76 (bazate pe *Șase conferințe Lambeth*, Londra, S. P. C. K.).

¹⁷⁹ Toată povestea este spusă de W. J. Birkbeck. *Birkbeck și Biserica rusă*, conținând esece și articole de regretatul W. J. Birkbeck, colectate și editate de Riley Athelstan, Londra & New York, 1917, capitolul 1; cf. *Viața și Scrisorile lui W. J. Birkbeck*, de soția a sa, cu o prefață de Viscount Halifax, Longmans, 1922; cf. *Viața lui Edward White Bonson, cădva Arhiepiscop de Canterbury*, de fiul său, A. C. Benson de la Colegiul Eton, v. II, Londra, 1899, p. 155 ff. (bazate pe informații oferite de Mr. Riley).

Totuși, în următoarea decadă contactele oficiale între Biserica Angliei și Biserica Rusiei au fost multiplicare și întărite. Episcopul Creighton de Peterborough (mai târziu de Londra) a participat la încoronarea Împăratului Nicolae al II-lea în 1896, ca și un sol oficial al Bisericii Angliei și Arhiepiscopul Maclagan de York a vizitat Rusia în anul următor. Ambii prelați au fost însoțiți de domnul W. J. Birkbeck, un laic cu o erudiție largă și de adâncă evlavie, foarte bine familiarizat cu istoria și viața rusă. Episcopii englezi au fost primiți cu multă inimă de autoritățile bisericești, dar nu s-a inițiat nici o negociere și nu a avut loc nici o discuție despre Credință și Dreptate. În 1898, Arhiepiscopul Antonie (Vadkovski) al Finlandei a mers în Anglia să reprezinte Biserica rusă la Jubileul de diamant al Reginei Victoria. Aceste vizite aparțin mai mult istoriei încercărilor de a promova „prietenie între națiuni prin Biserici” mai mult decât istoriei reuniunii creștine. Regina Victoria a spus că unirea celor două Biserici este „singura cale sigură” pentru aducerea împreună a celor două națiuni. Nu trebuie uitat că polițele oficiale a Marii Britanii din acele vremuri nu erau în favoarea Rusiei și prin urmare toate aceste uverturi ecclesiale cu siguranță nu a fost inspirate direct de politicieni.

A existat o trăsătură comună în situația generală care nu putea eșua a aduce Biserica Angliei puțin mai aproape tocmai în acest moment. Discuția despre Rânduielele anglicane în Roma în mijlocul anilor nouăzeci și respingerea finală a validității lor de Papă în anul 1869, (bula „*Apostolicae curae*”) au fost urmărite în Rusia cu mare interes și acel „*Responsio*” a arhiepiscopilor englezi a fost primit cu satisfacție. Copii ale acestui „răspuns” au fost comunicate oficial tuturor episcopilor ruși (și probabil tuturor episcopilor ortodocși din diferite țări ale estului). Este interesant de observat că replica episcopilor romano-catolici în Anglia către epistola Arhiepiscopilor Anglicani a fost înfățișată oficial tuturor episcopilor ortodocși de Cardinalul Vaughan, cu o scrisoare de acoperire, în acesta cardinalul și-a exprimat faptul că este conștient de faptul că ortodocși erau îngrijorați în păstrarea adevăratei doctrine a preoției și a tainelor ca și Biserica Romei. Se poate crea impresia că ambii parteneri în discuție au fost interesați serios în poziția pe care o v-a adopta Biserica Ortodoxă în controversă. În orice caz, ea nu s-a alăturat Romei în respingerea fățișă a Rânduielelor anglicane ca fiind „în întregime nule și false,” indicând prin urmare o soluție favorabilă a problemei, dintr-un punct de vedere ortodox. Era destul de natural că în acest moment o cercetare în Validitatea Rânduielelor anglicane ar fi trebuit să fie inițiată de Rusia, chiar dacă într-un fel neoficial. „O cercetare în ierarhia Bisericii Anglicane Episcopale” a fost publicată (în rusă) de profesorul V. A. Sokolov, de la Academia Teologică din Moscova. A inclus o analiză critică a bulei papale și autorul a sugerat cu o sugestie că Rânduielele anglicane pot fi recunoscute de ortodocși. Profesorului Sokolov i-a fost conferit un grad D.D. pentru teza lui și a fost confirmat de Sfântul Sinod, deși Sinodul a făcut clar că o aprobare a tezelor lui teologice nu implica necesar girul concluziilor autorului. Un alt cărturar rus, profesorul Atanasie Bulgakov de la Academia teologică din Kiev, a ajuns la aceleași concluzii. Ambele tratate au fost traduse în engleză și publicate de Societatea Istoriei Bisericii (prezidată în acel moment de episcopul Creighton).

Pe la sfârșitul secolului, Biserica Angliei a fost încă odată implicată în controversa despre „ritualism” și nu era un timp favorabil negocierilor cu estul.¹⁸⁰ Totuși, a Patra Conferință Lambeth (1897) a reconfirmat dorința de a stabili relații mai apropiate cu Bisericile estului și a împuternicit doi arhiepiscopi anglicani dimpreună cu episcopul Londrei ca să acționeze pentru acest scop ca și un Comitet, cu dreptul de cooptare. A fost de dorit să se afirme în ce măsură interesul în și dorința de apropiere cu comuniunea anglicană, a exprimată nu numai de câțiva indivizi între prelații ortodocși, și a fost de fapt împărtășită de autoritățile conducătoare a Bisericilor Ortodoxe.¹⁸¹ În 1898, episcopul John Wordsworth de Salisbury a mers în est și l-a vizitat pe patriarhul ecumenic (Constantin V). „S-au inițiat „relații prietenești” [*epikoinenia*] între cele două comuniuni și s-a stabilit o corespondență directă între Fanar și palatul Lambeth. S-a creat o comisie specială la Constantinopol cu scopul de a trece în revistă poziția doctrinară a Bisericii Anglicane și a fost invitat ca să participe un reprezentant anglican, arhidiaconul Dowling. S-a publicat un pamflet explicativ de episcopul Wordsworth, cu aprobarea Arhiepiscopului de Canterbury în 1900 și tradus imediat în rusă și greacă: *Unele*

¹⁸⁰ A se vedea Birkbeck și Biserica rusă pentru fapte. Cf. *Viața și scrisorile lui Mendel Creighton*, D.D., Oxon și Cam., *Cândva episcop de Londra*, de soția sa, 2 volume, Londra, 1905. În engleză: *Un capitol despre cercetarea în ierarhia Bisericii Anglicane Episcopale*, de Sokolov, The Church Printing Co., Londra, *The Question of Anglican orders, in respect of the „vindication” of the papal decision*, de A. Bulgakoff, Church Historical Society, S. P. C. K., Londra, 1889 (tradusă de Birkbeck).

¹⁸¹ *Conferințele Lambeth de mai înainte*, p. 76-79.

puncte din învățătura Bisericii Angliei, au fost puse pentru informarea creștinilor ortodocși ai estului în forma răspunsurilor și a întrebărilor (S. P. C. K., Londra, 1900; a doua ediție, în greacă și engleză, 1901). A fost o afirmație semi-oficială.¹⁸²

În 1902, noul patriarh ecumenic, Ioachim III, a invitat formal toate Bisericile Ortodoxe autocefale să își exprime opiniile despre relațiile cu alte corpuri creștine. Sinodul rus a răspuns cu o epistolă elaborată. Sinodul a înclinat să considere botezul conferit afară din Biserica Ortodoxă ca fiind valid, respectând sinceritatea crezului în Sfânta Treime și să considere succesiunea apostolică păstrată în Biserica latină. Cu privire la Biserica anglicană, Sinodul a simțit, că mai întâi de toate, „era indispensabil ca dorința de unire cu Biserica Ortodoxă estică să devină o dorință sinceră nu numai pentru o anumită facțiune a aglicanismului, ci pentru toată comunitatea anglicană, că celălalt curent pur calvinist, care în esență respinge Biserica, după cum o înțelegem noi și a cărei atitudine spre Ortodoxie este una de intoleranță particulară, trebuie să fie absorbit în curentul pur menționat mai sus și ar trebui să își piardă influența lui perceptibilă, dacă putem spune exclusiv, asupra polițelor Bisericii și în general asupra întregului vieții Bisericii a acestei mărturisiri care, în principal este scutită de dușmănie față de noi.” Toată milostenia trebuie extinsă anglicanilor „dar în același timp o profesiune de credință tare a adevărului Bisericii noastre ecumenice ca și singura vechetoare a moștenirii lui Hristos și singura corabie mântuitoare a harului dumnezeiesc.” Limbajul a fost mai mult aspru și greoi, dar, după cum a comentat Birkbeck (care a tradus „Epistola” în *The Guardian*) justificată suficient de ceea ce s-ar putea concluziona din evenimentele care au avut loc în Anglia în anii imediat următori.¹⁸³ În același an, evident la invitația Patriarhatului Ecumenic, Christos Andruștos, distinsul profesor de dogmatică de la Universitatea din Atena, și-a publicat marele său eseu despre „Validitatea hirotoniilor engleze dintr-un punct de vedere catolic ortodox” (1903; traducere engleză, 1909).

El a ridicat două puncte preliminare. Mai întâi, Intercomuniunea nu poate fi separată de Unirea Dogmatică. În al doilea rând, era imposibil de discutat Validitatea Rânduielilor a oricărui trup separat de adevărata Biserică și nu poate fi făcută nici o afirmație despre ei. Consecvent, singura problemă care poate fi discutată de teologii ortodocși era una practică: ce atitudine ar trebui să adopte Biserica Ortodoxă în cazul primirii clericilor anglicani individuali? Aspectul ritualul extern al hirotoniilor anglicane poate fi privit ca potrivit. A existat totuși o anumită nesiguranță cu privire la scopul acestor ritualuri, din moment ce doctrina anglicană a Slujirii părea a fi mai mult ambiguă, dacă ar fi să o judecăm după standardele ortodoxe. Totuși, cu condiția că această ambiguitate poate fi schimbată de o declarație formală a Bisericii, a existat posibilitatea acceptării Ordinilor acelor preoți anglicani care erau gata să se alăture Bisericii Ortodoxă ca fiind validă. Prerechizita unei astfel de acțiuni a fost că Biserica Angliei trebuia să accepte, într-un fel formal, doctrina Bisericii antice „ca și o temelie sigură și ca un principiu de necontestat” și să facă clar faptul că „articolele credinței” au autoritate și ar trebui ținute numai atâta vreme cât sunt de acord cu doctrinele antice. Fără îndoială, a fost un document de o importanță monumentală. De fapt, a rămas așa și mai este încă baza polițelor ecumenice ale Bisericii Greciei. Există motive întemeiate să credem că „profesorul Andruștos vorbea ca și vorbitorul patriarhului ecumenic” și eseuul lui a fost o invitație extinsă și Bisericii anglicane.¹⁸⁴ Ideea evidentă, nu a fost în nici un caz nouă. A mai fost exprimată, într-o manieră teologică, de Homiakov. Nu s-a pus problema reuniunii în nici un caz. Nu a fost o invitație la o „vindecare corporată a schismei.” Problema s-a mutat din planul teologiei pe cel al dreptului canonic sau al discreției pastorale. Ceea ce era nou era folosirea unei noi terminologii. Pentru prima dată s-a aplicat conceptul de „iconomie” relațiilor ecumenice. Această concepție nu a fost niciodată definită cum se cuvine și nu a fost nici elaborată. Înțelesul ei a fost cât se poate de clar: în loc de o soluție principală au fost substituite anumite aranjamente practice ocazionale.

Problema teologică a fost lăsată nerezolvată sau mai bine spus existența ei a fost pur și simplu negată. Se presupunea că Biserica ortodoxă pur și simplu nu putea spune nimic despre statutul ecclesial al unor corpuri separate, din moment ce el nu aveau unul. În acest moment devine evidentă diferența dintre modul de abordare grecesc și cel al

¹⁸² *Viața episcopului John Wordsworth*, de E. W. Watston, Longmans, 1915, p. 217 ff, 339 ff. La întoarcerea sa în Anglia, Episcopul Wordsworth a ținut o conferință la școala, clericilor din Oxford, 27 iulie 1898 care a fost publicată apoi „Biserica Angliei și patriarhatele estice,” Oxford Parker, 1898, p. 38.

¹⁸³ „Epistola” Sinodală rusă a fost mai întâi publicată în traducere engleză în *The guardian*, 28 august și 2 septembrie 1903 și retipărită în *Birkbeck și Biserica rusă*, ch. XX, p. 247-257, comentariile lui Birkbeck în următorul capitol, 258 ff.

¹⁸⁴ J. A. Douglas, *The relations of the Anglican Churches with the Eastern orthodox, especially in regard to Anglican orders*, Londra, 1921, p. 17.

Bisericii ruse. S-a sugerat că „teologii ruși au reținut mai multe urme din influențele metodelor scolastice care s-au infiltrat în Biserica ortodoxă estică în secolul al șaptesprezecelea” și că acești teologi „s-au mișcat într-o lume diferită de principala tradiție.”¹⁸⁵ Nu trebuie uitat că acele „infiltrații” sunt găsite tocmai în documentele grecești (ca și „*Confessio Dosithei*” sau „*Orthodox Confession*” de Petru Movilă care au fost editate cu grijă de teologii greci) și teologia rusă a secolului al XIX-lea a rezistat cu putere acestor „metode scolastice” – în orice caz, așa a făcut mitropolitul Filaret. Teologii ruși nu s-au preocupat numai de problema teologică, ecclesiologică, în ultimă instanță, indiferent cât de dificilă și „antinomică” era. Problema unității era pentru ei esențial teologică și nu o problemă canonică. În acel timp nu s-a luat în Biserica anglicană nici o măsură cu privire la „invitația” lui Andruștos. „Răceala care s-a lăsat peste cei câțiva lucrători la reuniune era încă prevalentă după gafa și eșecul de la Bonn.”¹⁸⁶ O cerere de a scoate clauza *Filioque* din crez a fost prezentată prin episcopul Wordsworth Convocației de la Canterbury în 1902 și Uniunea oamenilor Bisericești din Nicea a cerut același lucru în 1904.¹⁸⁷ A Cincia conferință Lambeth (1908) a cerut arhiepiscopului de Canterbury numească o Comisie permanentă care să aibă de a face cu relațiile Comuniunii anglicane și estului ortodox (ceea ce s-a și făcut) și s-a sugerat ca numite forme de intercomuniune să fie puse în funcțiune (în cazuri de urgență).¹⁸⁸ Nu s-a luat nici o măsură. S-a dat un nou stimul din Statele Unite, unde Biserica Ortodoxă (în acel moment aflată sub jurisdicția Sinodului rus) a fost vreme îndelungată în legături prietenești cu Biserica episcopală.

Episcopul Grafton, de la Fond du Lac, Wisconsin, U.S.A., a decis să viziteze Rusia și să ridice cu Sfântul Sinod anumite probleme teologice primare cu privire la reuniune și recunoaștere. Episcopul Grafton (1830-1912) a fost un „ritualist” și un membru stabil „al Bisericii de sus.” În primii săi ani el a petrecut cinci ani în Anglia fiind un asociat de nădejde cu Dr. Pusey și părintele Benson și pentru un timp a lucrat al Sfântul Petru în portul din Londra și la Spitatul Shoreditch. El a fost unul dintre primii membri ai comuniunii de la Cowley (S.S.J.E) și a fost activ în organizația branșei americane a acestei societăți. Vizita lui Grafton în Rusia a fost mișcarea sa personală; el nu a avut nici o însărcinare formală de la Biserica sa, deși i s-a dat o scrisoare oficială de introducere de la Episcopul președinte (Dr. Th. M. Clark, episcop de Rhode Island). Episcopul Grafton a fost însoțit în vizita sa de domnul Birkbeck. El i-a prezentat mitropolitului Antonie (Vadkovski), membru președinte al Sinodului în acel moment, un memorandum explicând caracterul catolic al crezurilor și ordinelor anglicane și a avut câteva conversații cu teologi, incluzându-l pe marele părinte Ioan de Kronstadt și generalul Kireev. Pe baza materialelor prezentate de episcopul Grafton, profesorul Kerenski a putut afirma câțiva ani mai târziu o înțelegere între Biserica anglicană și cea ortodoxă.¹⁸⁹

În 1904, Arhiepiscopul Tihon din America de Nord, mai târziu primul patriarh al Moscovei după restaurarea Patriarhatului rus în 1917, a cerut formal Sfântului Sinod să facă o afirmație oficială despre procedura care trebuia folosită în cazul primirii clericilor anglicani în Biserica Ortodoxă (o problemă similară cu cea discutată de Andruștos). În special, el a voit să știe dacă era permisibil să le permită să continue să folosească Cartea de Rugăciuni Comună pentru slujbe. O comisie specială a fost numită de Sfântul Sinod care a prezentat un raport detaliat, analizând slujbele din această carte. Concluzia a fost că slujbele au fost mai mult „lipsite de culoare și indefinite” cu privire la conținutul lor dogmatic și prin urmare, în orice caz nu trebuiau folosite „în parohiile ortodoxe, compuse din foști anglicani,” trebuind făcute anumite adausuri în text, cu scopul de a cădea în acord cu doctrina ortodoxă. Această adaptare a fost lăsată la latitudinea autorităților locale ale Bisericii din America. Cu privire la primirea clericilor anglicani, Comisia a recomandat, „depinzând de judecata finală” a Bisericii, „o nouă hirotonie condițională.”¹⁹⁰ În ciuda eșecului evident al acestor negocieri oficiale și semi-oficiale, a continuat intercurul prietenesc între Biserici. „Asociația Bisericii Orientale”

¹⁸⁵ Douglas, p. 66 f. – Sumanul recent al doctrinei „iconomie” este de profesorul H. S. Alivisatos: *Iconomia în conformitate cu dreptul canonic al Bisericii ortodoxe*, Atena, 1949 (în greacă); anumite „extrase” din această carte în engleză în *Dispensation in practice and theory*, S. P. C. K., 1944, p. 27 ff. Mai comprehensivă este monografia de Ieronim I. Coțonis (la un anumit moment Arhiepiscop de Atena), *The problems of „ecclesiastical iconomia”* (Atena, 1957; în greacă, o traducere franceză există).

¹⁸⁶ Douglas, p. 16-17.

¹⁸⁷ Citat de *Revue internationale*, X, 2, 1902; *The Guardian*, 16 noiembrie 1904.

¹⁸⁸ *Conferințele Lambeth de mai înainte*, p. 79-81.

¹⁸⁹ *The works of Right Reverend Charles C. Grafton*, editat de B. Talbot Rogers, Longmans, 1914: v. VI, „Tratatele Fond du Lac,” IV, „Reuniunea Bisericii anglicane și ortodoxe,” p. 326 ff., v. IV, „A Journey Godward” (a kind of autobiography), on Pusey, etc., p. 407 ff.; despre vizita rusă, 252 ff; scrisori către mitropolitul Antonie, 259-270. Cf. B. Talbot Rogers, „Bishop Grafton and the Eastern Orthodox Church,” în *Int. Kirch. Zeitschrift*, 1916, 3 și nota de R. K. (Keussen) în același număr, 350-351.

din Anglia a fost recunoscută în 1893 și a fost destul de activă în anii nouăzeci. Dr. A. C. Headlam, viitorul episcop de Gloucester și lider proeminent în „Mișcarea Credință și Ordine,” Dr. Pofam Blyth, episcop de Ierusalim și un grup distins de laici, ca W. J. Birkbeck, Athelstan Riley au fost în acel moment promotorii clauzei *apropierii*.

În 1906 a fost inaugurată o nouă Societate, prin inițiativa unită a grupurilor anglicane și a celui ortodox, „The anglican and Eastern-Orthodox Union” și Brama ei americană a fost organizată în 1908. Uniunea și-a avut propriul periodic, *Eirene* (1908-1914). O perioadă scurtă de dinaintea izbucnirii celui de al Doilea Război Mondial, noua „Uniune” a fost foarte activă în diferite câmpuri. S-a creat un Comitet special, sub conducerea episcopului Blyth, pentru a organiza antrenamentul clericilor ortodocși pentru a munci în coloniile vorbitoare de limbă engleză din școlile teologice ortodoxe. Proiectul a fost aprobat preliminar de patriarhul ecumenic și mitropolitul Atenei. Anumite legături s-au stabilit cu Misiunea ortodoxă din Japonia. În Rusia o nouă aventură a fost susținută de Arhiepiscopul Agathangel, în acele momente de Riga, mai târziu de Jaroslavl. Brama americană a fost foarte activă. Încă odată, intercomuniunea parțială a fost ridicată, slujirea anglicană față de ortodocși în absența clericilor ortodocși și *vice versa*. Unii episcopi ortodocși locali erau gata să fie de acord cu această propunere ce a fost făcută de Episcopul Rafael de Brooklyn, N.Y., sufragantul sinian al Arhiepiscopului (rus) de America de Nord în 1910; el și-a respins propria acțiune în 1911 și s-a retras din „Uniune.”¹⁹¹ În 1912 „Societate Prietenilor Bisericii anglicane” a fost inaugurată în Sank Petersburg. Primul președinte a fost Eulogius, în acel moment arhiepiscop de Volynia și Guvernamental Duma și mai târziu mitropolitul Bisericii ruse în Europa vestică și exarh al patriarhului ecumenic. El a fost succedat de Serghei, arhiepiscop de Finlanda și mai târziu patriarh de Moscova. Statuturile sinodului au fost aprobate de Sfântul Sinod. O bransă a Societății a fost organizată în S.U.A.

Prin invitația acestei societăți, un grup de episcopi și clerici anglicani s-au alăturat delegației parlamentare a Marii Britanii în Rusia („Delegația Speaker”) în 1912. Au participat patru episcopi (Eden de Wakefield, Robertson de Exter, Williams de Bangor și Bernard de Ossory). Au fost ținute două serii de conferințe (despre „Viața Bisericii anglicane”) organizate la Sank Petersburg și Moscova, susținute de Dr. Walter H. Frere, C. R., viitorul episcop de Turo și primul Președinte al Frăției Sfântului Serghei și a Sfântului Alban și de Părintele F. W. Puller, S.S.J.E. Conferințele părintelui Puller au fost publicate (în engleză și rusă) – *Continuitatea Bisericii Angliei* (Longmans, 1912). A fost o justificare impresionantă a pretențiilor catolice despre comuniunea anglicană. În vizita sa, Părintele Puller a avut câteva conversații teologice cu ortodocșii despre care vorbește în prefața cărții sale. Problema lui *Filioque* a fost trecută în revistă încă odată, cu rezultatul că din punctul său de vedere nu existau în principiu nici o lipsă de acord între cele două Biserici. Puller a atribuit „această schimbare de atitudine” a părții ruse „influenței marelui teolog rus, Bolotov.” Războiul mondial a întrerupt lucrările Societății. Trebuie menționat că în 1914 două organizații Britanice, „The Eastern Church Organization” și „The Anglican and Eastern-Orthodox Churches Union” au fuzionat sub numele de „The Anglican and Eastern Churches Association” (care încă mai continuă). Chiar și în zorii Revoluției, Societatea rusă încă se mai întâlnea și la ultima întâlnire în 1917, Arhiepiscopul Serghei „a ținut un cuvânt frumos despre similaritatea și diferențele în cursul istoriei, între Bisericele anglicane și cele estice și despre aspectele promițătoare ale Bisericii anglicane.” Trebuie menționat că Marele Sinod al Bisericii întregii Rusii din 1917-1918, în ultima întâlnire (20 septembrie 1918) a elaborat următoarea rezoluție, după propunerea Secției Uniunii Bisericilor creștine (Arhiepiscopul Evdochim, de America de Nord, conducător): „sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse văzând cu bucurie eforturile sincere ale vetero-catolicilor și anglicanilor în spre unire cu Biserica Ortodoxă pe temeliile doctrinei și tradiției Bisericii catolice antice, își dă binecuvântarea sa pe lucrările și eforturile celor care caută căi de unire cu Biserica mai sus menționată. Sinodul autorizează Sfântul Sinod să organizeze o Comisie permanentă cu departamente în Rusia și afară

¹⁹⁰ „Raportul” a fost publicat în *Tratatele Clubului Alcuin*, de W. J. Barnes și W. H. Frere, cu note valabile de acesta din urmă, Mowbray, 1917 și încă odată *The Orthodox Catholic Review*, v. I, nr. 6, iunie, 1927, Brooklyn, N.Y.

¹⁹¹ A. C. Headlam, *Învățătura Bisericii Ruse*, Rivingstons, Londra, 1897, „Eastern Church Association,” *Annual Reports*, 1893-1910, *Anglican and eastern orthodox Union*, Reports of 1906-1914, Berryman, Londra, *American Branch*, Reports, 1908-1914, The Kane Press, New York, *Society of the Friends of the Reunion between the Eastern-Orthodox and Anglican Churches*. Materiale și rapoarte, 1906-1910, Sank Petersburg, 1912 (în rusă). A se vedea Karmiris, 344 ff. Despre Birkbeck a se vedea orbituanul de profesorul Glubokovski, în *The Constructive Review*, V, 3, 1917, p. 586-592. Într-un subiect mai timpuriu al aceluiași magazin a apărut un articol instructiv de Arhiepiscopul Platon al Americii de Nord, „Admitting All Impossibilities, Nevertheless Unity is possible,” I, 3 sept., 1913.

pentru un studiu mai detaliat al obstacolelor vetero-catolice și anglicane în calea unirii și pentru atât cât este posibil, a atingerii țelului final.” În Rusia nu s-a putut organiza nici o comisie, dar munca teologilor ruși în Europa Occidentală în câmpul ecumenic a fost pe linie cu dorința și condamanrea Sinodului.¹⁹²

XII

Negocierile cu vetero-catolicii și anglicanii au descoperit o divergență serioasă de opinii între teologii ortodocși și aceste polemici au fost uneori aprinse. Pe de altă parte, au fost limitate discuțiile despre înțelegerea ecclesiale. Nu a existat o experiență mai adâncă în unitate și ambele părți au fost angajate în principal în apărarea tradițiilor lor istorice respective, vestice sau estice, în ciuda tuturor referințelor persistente la „Biserica nedivizată.” Barierele duhovnicești și cele psihologice nu au fost încă rupte și pentru acest motiv puțini au fost pregătiți să meargă dincolo de simple scheme și proiecte. Unitatea creștină implică două lucruri: unitate în credință și doctrină și unitate în viața Bisericii, în taine și cult. În prima perioadă a conversației ecumenice între est și vest, s-a acordat atenție în special primului aspect, care a condus la descoperirea dezamăgitoare că întradevăr a existat o diferență și o astfel de diferență încât să înțelegerea imposibilă. *Filioque*, doctrina euharistiei, invocarea sfinților, mariologia, rugăciunile pentru cei mutați de la noi – cu privire la toate aceste puncte nu se putea face nici o concesie de ortodocși, deși o distincție clară trebuia făcută între doctrina obligatorie și interpretarea teologică. Impedimentele lipsite de necesitate au fost uneori create de intransigența celeilalte părți. Totuși, dificultatea reală era înrădăcinată în faptul primar că estul ortodox stă prin tradiție și a reținut tot cumului patristic. Recuperarea acestei tradiții patristice în vest ar fi ajutat înțelegerea mutuală.

În ultima perioadă a discuției, toată problema ecclesiologică a fost adusă în față. Principala problemă a fost: este Biserica universală? Și în ce sens aparțin schismele Bisericii? Au fost date diferite răspunsuri care adesea au fost luate de-a gata în avans. Unitatea crezului nu constituie prin sine o realitate corporală a Bisericii, din moment ce Biserica este o instituție dumnezeiască. „Teoria branșei” a Bisericii a fost evident neacceptată de ortodocși. În orice caz, minimizează tragedia rușii. Din nou, o schismă nu este doar o separație umană: ea violează structura primară a existenței creștine. Singura alternativă disponibilă pentru teologii ortodocși pare a fi aceasta: fie corpurile separate nu aparțin deloc Bisericii și prin urmare sunt afară din ea nu numai istoric, ci și duhovnicește sau ele sunt în anumite condiții speciale și într-un anume sens legate de Biserica existențială. Concepția din urmă este caracteristică romano-catolicismului și merge înapoi la Augustin, pentru acest motiv mulți ortodocși au ezitat să o accepte. A fost susținută de mulți teologi ruși, aproape în același sens (Filaret, Kireev, Svetlov). În conformitate, tainele nu au fost reiterate necesar pentru non-ortodocși, în cazul convertirii, ci au fost înțelese ca având semnificația harismatică reală afară din limitele strict canonice ale Bisericii. Aceasta a fost practica comună a Bisericii ruse în ultimele secole. Pe de altă parte, această practică putea fi interpretată în lumina teoriei „*iconomie*,” care este caracteristică teologiei grecești moderne; în acest caz, faptul ne-reiteării nu implica nici o recunoaștere a acestor slujiri non-ortodoxe și trebuie privite ca și indulgențe pastorale. Acest punct de vedere a fost deja reprezentat în Rusia de Homiakov și în timpurile recente a fost elaborat cu un radicalism îndrăzneț de mitropolitul Antonie (Khrapovițchi). El a avut ocazia să-și exprime acest punct de vedere într-un context ecumenic, când a fost invitat să participe la „Conferința despre Credință și Ordine,” în 1914. Delegația Comitetului de Planificare din U.S.A., numit în 1914, nu a putut participa din cauza războiului, dar au fost trimise invitații tuturor Bisericilor ortodoxe. În Rusia, ele au fost primite favorabil în înaltele cercuri ecclesiale și unele contacte epistolare au fost stabilite.

Antonie, în acel moment Arhiepiscop de Khrakov și un Membru permanent al Sfântului Sinod, a răspuns acestei invitații cu o scrisoare lungă, în care și-a afirmat franc punctul de vedere. Afară din Biserica Ortodoxă nu exista nici o duhovnicie, „nici un har.” Toate discuțiile despre „validitate” sunt doar niște „sofisme talmudice.” Ceea ce este afară de Biserica Ortodoxă este „această lume, străină răscumpărării lui Hristos și posedată de diavol.” Nu are nici o importanță, argumenta Antonie, dacă ne-ortodocșii au sau nu au „adevăratele crezuri.” Curăția doctrinei nu îi

¹⁹² *Bisericile anglicane și cele estice*. O înregistrare istorică, 1914-1921, Londra, S. P. C. K., 1921, - esp. p. 27 ff., inclusiv o trecere în revistă de Dr. S. Runkevich: „Biserica rusă în anii 1915-1918”; „Rezoluțiile sinodului”, p. 43-44. Cf. fragmentelor din scrisorile de Părintele Puller, în *Raportul A.E.O.C.U., Branșa Americană*, 1912, p. 63-67. În legătură cu conversațiile de la Sank Petersburg în 1912, a se vedea un articol despre Hirotoniile ruse de profesorul I.P. Sokolov, în *Khristianskoe Chtenie*, februarie 1913.

încorporează în Biserica Ortodoxă, care nu este compromisă de ignoranță doctrinară sau șubrezenie morală. „Acordul doctrinar” prin sine înseamnă puțin. Părtașia în trup este singura care contează. În ciuda excluziunii globale a tuturor non-ortodocșilor față de creștinism, Antonie a fost în întregime în favoarea participării ortodoxe la propusa „Conferință Credință și Ordine.” Nu o să concelebrăm acolo, dar vom căuta împreună adevărata învățătură cu privire la punctele controversate de credință.” A urmat un schimb de scrisori cu Robert Gardiner, secretarul comisiei organizatoare, în care a fost discutată în întregime toată problema. Un alt teolog rus, Hilarion (Troțchi), în acel moment profesor la Academia Teologică din Moscova și mai târziu Arhiepiscop de Krutîți, a publicat o „scrisoare deschisă” către Robert Gardiner, „Unitatea Bisericii și Conferința Creștină Universală” în care a dezvoltat aceeași concepție radicală: separația este infinit mai importantă decât dezacordul. Această interpretare a unității și a schismei nu a fost în nici un caz acceptată de toată lumea și a fost expusă unor obiecții serioase. În orice caz, nu a existat unanimitate între teologii ortodocși despre problema primară a „teologiei ecumenice.” Documentele citate aparțin unei alte perioade și strict vorbind sunt dincolo de scopul acestui rezumat. Totuși, ele sumarizează autentic punctul de vedere care a fost ținut și promovat de mulți pe parcursul negocierilor ecumenice ale secolului al XIX-lea.¹⁹³

Acest sumar ar fi incomplet dacă am omite numele lui Vladimir Soloviov (1853-1900). Soloviov nu a fost niciodată interesat de problema ecumenică, în ceea ce privește căutarea unității între Ortodoxie și lumea Reformei. Atitudinea lui față de Reformă și Protestantism a tins întotdeauna a fi negativă, chiar dacă în ultimii săi ani a vorbit ocazional de o creștinătate „supra-confesională” și de o „religie a Duhului Sfânt.” El a fost deschis ostil Mișcării vetero-catolice. Totuși, contribuția sa la discuția despre unitatea creștină a fost enormă. „Unitatea ruptă” a creștinismului, „marea controversă,” „separația Bisericilor” au fost în opinia sa principalii factori și principala tragedie a existenței creștine. Reuniunea creștinismului a fost pentru el, nu doar o simplă problemă de teologie și acțiune creștină, ci tocmai *problema* vieții și istoriei creștine. Soloviov a fost interesat în special cu problema reconcilierii între est și Roma și într-un sens el pleda pentru un fel foarte particular de „uniație.” De fapt, el pur și simplu nu a putut crede că „Bisericile” sunt separate. A existat o înstrăinare istorică, o ruptură externă, dar în sens ultim, încă exista o singură Biserică Catolică și nedivizată.

Planurile practice a lui Soloviov au fost în întregime utopice. El visa la o alianță între pontiful suprem și Imperiul rus. El a fost mult mai puțin interesat de reintegrarea teologică a tradițiilor separate. Gândirea sa ecclesiologică a fost puternic influențată de teologia romană. El a fost gata să justifice toată creșterea doctrinară a doctrinei romane, prin mijloacele unei doctrine dogmatice elaborate. Schemele uniunii sale au fost criticate violent de teologii ruși; a existat multă substanță și justiție în aceste critici. Criticii nu ar trebui să omită părerea pe care încerca să o stabilească Soloviov, deși într-o manieră nefericită. El a avut dreptate în viziunea sa primară: Biserica este esențial una și prin umare nu poate fi divizată. Fie că Roma nu este deloc o Biserică sau Roma și estul sunt cumva o Singură Biserică și separația există numai la suprafață. Această teză poate fi interpretată într-un sens limitat, incluzând Roma și Ortodoxia estică. Ar putea fi interpretată într-un sens mai larg și în orice caz ar fi fost o adevărată pledoarie ecumenică importantă. Meritul lui Soloviov a fost tocmai că el a încercat să clarifice presupuzițiile și să sublinieze doctrina catolică a Bisericii. Atitudinea sa negativă față de Protestantism a fost în mare măsură rezultatul limitărilor veacului său: el avea în vedere numai protestantismul liberal al secolului al XIX-lea, caracterizat de o doctrină ofilită și o lipsă completă de conștiință bisericească. Ultima sa viziune ecumenică, atât de vivid prezentată în „Povestea lui Antihrist,” a inclus toată creștinătatea și plinătatea tradiției creștine: introspecția duhovnicească a estului ortodox, autoritatea Romei și onestitatea intelectuală a protestantismului. Această unitate transcende istoria.¹⁹⁴ Moștenirea nu este „romanismul” său și

¹⁹³ „Correspondența Arhiepiscopului Antonie cu reprezentanții Bisericii Episcopale din America,” în *Vera i Razum* [Credință și rațiune], 1915 și 1916, în traducere rusă din franceză (scrisorile originale sunt între lucrările lui Gardiner, ținute acum în seminarul teologic general, New York). Cf. R. Gardiner, „Les Églises orientales et la World Conference,” *Int. Kirch. Zeitschrift*, 1919, 3, p. 234-235, Arhimandritul Hilarion, „The unity of the Church etc,” în *Bogoslovsky vestnik* [The Theological messenger], ianuarie, 1917, p. 360. Cf. S. Troțchi, „The World Conference on faith and order,” în *Tserovnie Vedomosti*, 1915, nr. 14 și 15 (o scrisoare a lui Gardiner către autor este oferită aici în traducere rusă – din franceză).

¹⁹⁴ Soloviov: *La Russie et l'Église Universelle*, Paris, A. Savine, 1889, traducere engleză, *Russia and the Universal Church*, Londra, Centenary Press, 1948, care a fost scrisă în franceză. Nu mai puțin importante sunt diferitele scrisori ale lui Soloviov în anii '80, în special predată la *Istoria și viitorul teocrației*, având de a face cu idea „dezvoltării dogmatice” (în *Lucrări Complete* – în rusă – vol. III și IV). Cf. *Monarchia Sancti Petri. Die Kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den hauptwerken von Wladimir Solowjew, systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt von L. Kobilinski-Ellis*, Mainz-Wiesbaden, 1929; de asemenea Berhard Schultze, *Russische Denker*, Herder, Wien

în orice caz nu este visul său utopic și teocratic ci sensul său acut de unitate creștină, a istoriei și destinului comun, convingerea sa statornică că creștinismul este Biserica. A fost o adevărată viziune ecumenică, indiferent cât au fost de fantastice, ofensive și respingătoare planurile și invectivele lui. Răspunsul a fost o integrare catolică inclusiv. Subiectele care au fost discutate din nou și din nou în negocierile ecumenice abortive ale ultimelor secole și în cele precedente lor sunt încă de actualitate. Este necesar să realizăm natura și scopul acelor probleme care au fost ridicate de ortodocși și o să le întrebăm din nou, cu scopul de a înțelege și interpreta în mare înțelesul întâlnirii ecumenice între estul ortodox și vest.

(1950). Despre Soloviov: D. Stremoukoff, „Vladimir Soloviov et son Oeuvre Messianique,” Paris, 1935 (*Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strassbourg*, Fasc. 69), cu o biografie abundentă, Ludolf Muller, *Solovjev und der Protestantismus*, Herder, Freiburg, 1951, cu un „Nachwort” de Dr. Wl. Szykarski, dintr-un punct de vedere romano-catolic, cf. Muller, *Offener brief an Herren Szykarski, als Erwiderung auf sein nachwort zu meinem Buche...* (Mimeogramm).